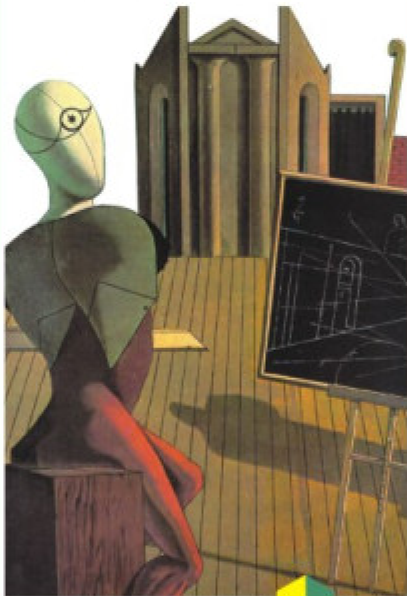
POLIROM

Sorin Antohi

Civitas imaginalis

Istorie şi utopie în cultura română



Plural

Cuvînt înainte*

Buna primire ce s-a făcut primei mele cărţi mă îndeamnă să adun în volum opt texte scrise între 1983 şi 1993, publicate iniţial – cu o excepţie – în periodice şi/sau volume colective. În puţine rînduri liminare, voi face cîteva remarci de ansamblu, după care voi însoţi lista primelor apariţii cu scurte lămuriri specifice.

Mai întîi, aceste studii completează, îndeosebi cu cercetări de istorie intelectuală românească, viziunea mea asupra imaginarelor sociale. Titlul culegerii, oarecum abscons şi preţios, are doar ambiţia de a semnala un ataşament pentru dimensiunea simbolică a istoriei; subtitlul aduce, în acelaşi spirit, indicii suplimentare.

Al doilea, dincolo de particularităţile stilistice, metodologice şi de strategie culturală – pe care le-am comentat „autocritic" în cuvîntul înainte la Utopica *–, întreprinderea mea are o componentă polemică: deconstrucţia discursului istoriografic oficios, care combină laxismul epistemologic, lipsa de relativism (eufemizez în continuare!) şi cele mai penibile tezisme într-o vulgata cu veleităţi etnopedagogice, ideologice, chiar politice. Discutînd fragmente de spaţiu şi timp, mă ţin departe de fantasmele continuităţii, atît de tenace în metatextul hegemonic al cîmpului nostru cultural; căutînd sistematic referinţele externe ale dezvoltărilor autohtone, ies din închiderea metafizicii noastre etnonaţionale; cultivînd distanţarea, chiar ironia, evit transformarea empatiei în festivă fuziune emoţională cu obiectele de studiu; refuzînd postulatele implicite,* les points aveugles *ale culturii noastre, ca şi determinismele reducţioniste, încerc să reabilitez hazardul, neprevăzutul şi misterul.*

* Al primei ediţii (n. red.).

„Civitas imaginalis. Un caz particular în topologia intervalului" a apărut inițial în Dialog, *nr. 131-132, 1989, p. 4; l-am reluat, într-o versiune franceză, în* Analele Universității București, *Istorie, XL, 1991, pp. 59-62. A fost însă conceput pentru Colocviul interdisciplinar „Intervalul", organizat de Gheorghe Săbău la Arad, în mai 1988; acolo a și fost prezentat mai întîi, iar aspectul său condensat și informal restituie oarecum circumstanțele de atunci. Aș vrea să mulțumesc aici lui Gheorghe Săbău pentru ocazia de a-l scrie, iar lui Mihai Șora pentru comentariile sale binevoitoare.*

„La originile utopismului românesc: mentalități și evenimente" a fost publicat cam în această formă, după tribulații inenarabile, în volumul Cultură și societate. Studii privitoare la trecutul românesc, *îngrijit de Al. Zub, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1991, pp. 205-241. Cariera anterioară a textului e descrisă în prima notă la preambul. Îi mulțumesc lui Al. Zub pentru îndemnul de a-l scrie (un îndemn pe care nu-l înțelegeam totdeauna foarte bine în acele vremuri grele), ca și pentru comentarii. Adrian Marino și Ion Bogdan Lefter au scris despre diverse părți și versiuni, Z. Ornea mi-a transmis prin Mihai Dinu Gheorghiu o opinie critică, iar un cronicar de la* Ateneu *mi-a atacat viziunea „de B.D.". Le mulțumesc tuturor.*

„Utopie și revoluție. Idei europene, experiențe românești" a mai apărut, într-o versiune franceză pregătită de soția mea, Mona Antohi, în volumul coordonat de Al. Zub, La Révolution française et les Roumains, *Iași, Universitatea „Al.I. Cuza", 1989, pp. 285-310. Le mulțumesc, făcînd următoarea adăugire: ar trebui să mă opresc la tot pasul pentru a mulțumi acestor două persoane – soției mele, pentru tot ce face pentru mine; lui Al. Zub, pentru rolurile sale de mentor, prieten, catalizator. Sper, însă, ca obiceiul „american" de a divulga asemenea datorii să nu lezeze delicatețea celor care m-au tot sprijinit. Pe de altă parte, cred că e inutil să adaug că neîmplinirile mele nu le pot fi reproșate.*

„Utopia lui Eminescu" a apărut inițial în volumul colectiv coordonat de Gh. Buzatu, Ștefan Lemny, I. Saizu, Eminescu. Sens, timp și devenire istorică, *Iași,*

Universitatea „Al.I. Cuza", 1988 (dar tipărit de fapt în 1989), pp. 959-978. Cornel Moraru a avut amabilitatea să-l reia parțial în Vatra, *în numerele 5 și 6 din 1989. Adrian Marino și Dan Pavel l-au comentat în scris. Le mulțumesc și editorilor, și comentatorilor.*

„Cuvintele și lumea. Constituirea limbajului social--politic modern în cultura românească", scris în cadrul obligațiilor contractuale de la institutul „A.D. Xenopol" în 1988, a apărut integral în Anuarul *acelei instituții în 1993, după ce prima parte fusese publicată de N. Bocșan, N. Edroiu, A. Răduțiu în* Festschrift-*ul Pompiliu Teodor,* Cultură și societate în epoca modernă, *Cluj, Dacia, 1990, pp. 126-133. Al. Zub a analizat o versiune timpurie a textului, făcînd observații importante; Alain Besançon a comentat un avatar francez al acelorași teze, expuse și la Colocviul „Romanité et roumanité", Paris, Sorbona, aprilie 1991, unde au fost discutate de mai mulți distinși cercetători, români și francezi. Multe mulțumiri.*

Noica, „Denker in dürftiger Zeit", un dialog cu Dan Petrescu, a apărut în Agora, *2, nr. 2, iulie 1989, pp. 36-73; a fost reluat și în* Contrapunct. *Geneza acestui text e explicată în marginaliile sale, pe care le reproduc întocmai. Acum aș adăuga doar că în 1988, cînd Dan Petrescu a avut ideea trimiterii lui la* Agora *(fusese tocmai cenzurat din celebrul* Epistolar, *dar circulase împreună cu manuscrisul volumului), eu nu am avut curajul de a-l cosemna, din rațiuni care se bănuiesc: nu voiam să adaug un nou motiv formal pentru rămînerea mea în carantină editorială și profesională. Dialogul este pentru mine, pe lîngă acest memento al lașității, simbolul situării mele marginale în cîmpul nostru cultural, oarecum pe linii cioraniene; în orice caz, hotărît antinicasiene. Dacă las deoparte stilul meu rebarbativ de atunci, obscur pentru a păcăli cenzura, dar și confuz fără atare scuză, cred că m-am distanțat și de cîteva judecăți de valoare făcute atunci. Dar, chiar eliberată de parapon, respingerea modelului Noica rămîne. Din fericire, atît regretatul gînditor, cît și eminentul său discipol, Gabriel Liiceanu, au înțeles exact originile și teza criticilor formulate de Dan Petrescu și de mine. Le sunt recunoscător.*

„Cioran şi stigmatul românesc" este inedit. Textul reia, pentru cititorul român, puncte de vedere pe care le-am expus în mai multe rînduri: într-un capitol al tezei de doctorat, într-un articol („Le stigmate éclaté. Les Roumains et l'Occident en 1991", Vie sociale et traitements, *Paris, 21, 1991), în mai multe conferinţe şi comunicări (INALCO, Paris, 20 decembrie 1991; Universität Bielefeld, 3 iunie 1992; The University of Michigan, Ann Arbor, 23 martie 1993; Midwest Slavic Conference, East Lansing, 1 mai 1993). Mulţumesc tuturor colegilor francezi, români, unguri, cehi, germani şi americani care au avut amabilitatea să-mi comunice criticile şi sugestiile lor.*

„Tacîmuri inutile. O scrisoare" a apărut iniţial, cu incredibile erori tipografice, în Dialog *(nr. 2-3, 1983, p. 12), chiar la sfîrşitul marii aventuri colective care a fost scoaterea fiecărui număr al acestei publicaţii, între 1981 şi mai 1983, ca şi cum urma să fie ultimul. După atîţia ani, mi se pare că mesajul acestei scrisori e aproape intact. Destinatarul ei era – şi este – Dan Petrescu. Citatele neprecizate sunt din Cioran.*

[...]

Ann Arbor, Michigan, aprilie 1993

Post-scriptum

Habent sua fata libelli. Prima ediţie a acestei cărţi a avut deopotrivă o circulaţie modestă şi un ecou semnificativ: tirajul său confidenţial a fost distribuit mai ales prin muribundul sistem de stat, dar receptarea a fost promptă, extinsă şi durabilă. În condiţiile în care eu lipsesc mult din ţară, îmi este imposibil să urmăresc sistematic periodicele şi îmi procur cu greutate cărţile apărute la edituri lipsite de sisteme proprii de difuzare. Din păcate, România rămîne una dintre puţinele ţări europene lipsite de cataloage de tipul Books in Print, *de periodice care să trateze exhaustiv producţia editorială, precum şi de parteneri instituţionali pentru marii achizitori internaţionali de carte academică. Aşadar, voi evoca succint în continuare doar acele reacţii de care am putut lua cunoştinţă.*

Trei foarte distinşi recenzenţi, din trei generaţii diferite, mi-au făcut onoarea unor discuţii amănunţite ale primei ediţii; în ordinea descrescătoare a vîrstelor, ei sînt: Adrian Marino („O nouă istorie a ideilor", apărut iniţial în Suplimentul L.A.I. *al* Cotidianului, *30 ianuarie 1995, pp. 2-3; acum în volumul* Politică şi cultură. Pentru o nouă cultură română, *Iaşi, Polirom, 1996, pp. 247-256), Dan C. Mihăilescu („Stigmatul românesc,* encore & again", 22, *VI, nr. 4, 25-31 ianuarie 1995, p. 11 şi nr. 5, 1-7 februarie 1995, p. 14) şi Cristian Preda („Utopia între modele europene şi experienţe româneşti",* Sfera Politicii, *IV, 33, 1995, pp. 56-58). Între ianuarie 1995 şi octombrie 1997, au mai scris despre* Civitas imaginalis *Dan Stanca, Andrei Pippidi, Liviu Antonesei, Ovidiu Nimigean şi George Pruteanu (acesta din urmă discutînd studiul meu despre constituirea discursului social-politic românesc modern). Le mulţumesc tuturor, îndeosebi pentru observaţiile relevante, atît de preţioase*

într-o cultură a receptării diletante sau complezente. De asemenea, le sînt recunoscător celor care mi-au comentat cartea în scrisori substanțiale și conversații tehnice, așa cum au făcut în special Virgil Nemoianu, respectiv Paul Cornea.

În sfîrșit, am fost fericit că unele dintre ipotezele mele de lucru, sugestiile metodologice și teoretice, „lecturile" faptelor românești, trimiterile bibliografice au cunoscut o intensă circulație savantă și publică. Capitolul despre Cioran – care include teoretizarea și ancheta istorică a stigmatului etnic – a reținut atenția unui mare număr de autori, uneori în cărți valoroase, cum ar fi excelenta lucrare a lui Sorin Mitu, Geneza identității naționale la românii ardeleni *(Humanitas, 1997); fără îndoială, circumstanța favorizantă a acestui impact este popularitatea obsesiilor identitare colective, dramatizate și diseminate după 1989 de unele dintre eseurile lui H.-R. Patapievici (acum reunite în volumul său de la Humanitas din 1996,* Politice*), documentate și relansate prin retipărirea unor clasici, de la Ștefan Zeletin și D. Drăghicescu la C. Rădulescu-Motru și Cioran. Într-o carte pe care urmează s-o scriu în anul academic 1999-2000 la Stanford, revin eu însumi asupra identităților colective radicale, pentru a urmări constituirea și reproducerea a ceea ce am numit „ontologii etnice".*

Capitolul despre Cioran a inspirat și începutul primei versiuni într-o limbă străină a cărții mele: Claude Karnoouh, fin cunoscător și analist al „fenomenului românesc", a tradus acel capitol pe cînd se afla în vacanță, apoi a tradus și altele, informîndu-mă doar la sfîrșitul laborioasei întreprinderi; astfel a fost inițiată publicarea la editura pariziană L'Harmattan, într-o colecție dirijată de Catherine Durandin – altă figură remarcabilă a studiilor românești –, a volumului Stigmate et utopie. Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne, *la traducerea căruia a contribuit și soția mea, Mona Antohi. În fine, revăzînd și adnotînd textul francez cu gîndul la un cititor străin, am ajuns să-l recomand și traducătorilor în engleză,*

rusă, maghiară și germană. Prin urmare, ceea ce a început ca o tentativă solitară de a înțelege cîteva teme cardinale ale „românității" a devenit textul meu cu cea mai mare circulație internațională: trecerea de la idiomatic la universal pare astfel doar o chestiune lingvistică. Traducătorilor și editorilor, toată gratitudinea mea.

Directorul – și sufletul – Editurii Polirom, vechiul meu prieten Silviu Lupescu, și-a asumat publicarea ediției a doua, înțelegînd să dea o nouă șansă de circulație unor texte deja destul de vechi, poate încă actuale. Îi mulțumesc: într-un fel, mă întorc așadar la Iași, orașul în care, între 1972 și 1989, am devenit mare parte din ceea ce sînt astăzi. După zece ani de peregrinări, asemenea întoarceri, fie și numai simbolice, marchează un sfîrșit de ciclu și omagiază niște rădăcini indestructibile.

Budapesta, ianuarie 1999

Civitas imaginalis. Un caz particular în topologia intervalului

Alăturînd un decalc restrictiv şi o completare demn rebarbativă, titlul îmi lasă libertatea unor fraze care se referă, poate previzibil, la utopie. Fiindcă, asemeni utopiei, utopologia – acest pandant eretic al topologiei – trebuie să facă apel la strategii şi tactici ale dislocării, ale irumpţiei. Utopiile tradiţionale (Morus, Campanella, Cabet etc.), observa cîndva Gabriel Liiceanu, sînt ipocrite: ele „arborează o modestie a nefiinţei", în vreme ce discursul utopic tradiţional „pare să rămînă din capul locului în negativitatea propriei sale geneze. El nu revendică nimic: el descrie, doar, o lume care principial nu există"[1]. Complementul metonimic al discursului utopic, discursul utopologic, va fi cu necesitate ipocrit.

Dacă înţelegem utopia ca interval, ca discontinuitate flagrantă în fluxul continuităţii temporale şi/sau spaţiale, ca năvală a ne-locului şi ne-timpului în loc şi în timp, atunci referinţa euristică inevitabilă este Paradisul[2]. Căci, asemeni Paradisului – terestru sau celest –, utopia s-ar putea şi ea subîmpărţi: utopiile tradiţionale, pe care le descopeream mai sus ca ipocrite, tind, prin mijlocirea intelighenţiei, spre un spaţiu sublunar şi spre uzurparea unui timp care aparţine istoriei; utopiile de tipul *Republicii* lui Platon, mai consecvente, ţintesc ne-locul şi ne-timpul spiritului, „Nordul absolut". Liiceanu distinge între „utopia intelectului" şi „utopia filozofiei" – prima l-ar avea ca exponent pe Morus, a doua ar descinde din *Republica*. Ce fel de interval este utopia tradiţională? Să vedem,

urmînd analogia propusă, ce fel de interval este Paradisul Terestru: „Paradisul Terestru [pe care] îl expunem – scria Athanasius din Alexandria – [e] ferit de corupţie în felul în care plantele şi fructele noastre sînt corupte de putreziciune şi viermi. Pe de altă parte, el nu e nici total incoruptibil, astfel încît să nu decadă în secolele viitoare prin îmbătrînire. Dar dacă e comparat cu fructele şi grădinile noastre, el e superior oricărei corupţii; pe cînd dacă e comparat cu gloria Binelui ce vine [...], este [...] cu mult inferior". Reprezentarea aceasta e caracteristică pentru textele mai vechi, *unbowdlerized*, despre Paradisul Terestru, greu accesibil, dar *situat* (fie ca Eden distant şi contemporan, fie ca Grădină originară, fie ca întreg univers – după *parousia*); în versiunile rescrise de creştinismul dogmatizat al secolelor ulterioare, tangibilitatea se va păstra doar ca urgenţă violentă ori ca prerogativă a „entuziastului"; în alte culturi, accesul în carne şi oase e garantat explicit, iar topologia paradisiacă nu e siderală sau subtilă: Ţara-fără-Rău a guaranilor (o ştim de la Eliade[3]) e şi reală, şi transfigurată – chiar căutarea sa are loc în această geografie şi în acest timp: parcursul iniţiatic poate intersecta, credeau vagabonzii escatologici ai Amazoniei, Paradisul.

Înapoi la utopie, urmînd corespondenţele dintre politic şi teologic (fie şi numai *symphonia* bizantină[4], fie şi numai pe Spinoza cel din *Tractatus theologico--politicus*), notăm că cetatea perfectă este şi ea un interval, mărginit într-o parte de lumea coruptibilă a istoriei, iar în cealaltă de idealitate. Este oare închis acest interval? Se poate izola, cu alte cuvinte, perfect, utopia? Ştim bine că nu: în cetatea radioasă se aud deopotrivă vălmăşagul devenirii şi zvonul fiinţei. Chiar tăiat, cu mare gesticulaţie întemeietoare, istmul nu e totalmente desfiinţat: pe el sau pe amintirea lui, istoria şi utopia schimbă mesaje. Chiar exorcizat de mitul societăţii autoinstituite, fără

transcendență, tărîmul idealității pure nu va fi nici-cînd destrămat, anulat. Mai devreme sau mai tîrziu – dacă socotim în ani simbolici, iar nu calendaristici; în generații, iar nu în promoții –, închiderea se deschide (fără artificii kantian-nicasiene).

Înapoi la topologie, găsim o sugestie pentru critica utopiei tradiționale: marele succes al topologiei, începînd cu ultimele decenii ale secolului trecut, se datorează aplicării ei în demonstrația teoremelor de existență; numitele teoreme afirmă că fiecare problemă dintr-o clasă destul de largă are o soluție de un anumit tip. De la Euclid socotind, matematicienii au făcut mare efort ca să folosească doar rigla și compasul în probleme de tipul cvadraturii cercului sau trisecției unui unghi, admițînd implicit că soluția există (cei mai mulți nici nu contemplau posibilitatea inexistenței unei soluții); abia de vreo sută de ani cineva s-a gîndit că problemele cu pricina ar putea să nu aibă soluție, iar ceva mai tîrziu s-au propus și demonstrații pentru această scandaloasă supoziție. La fel, utopologul se poate întreba dacă, pînă la urmă, utopia *poate sau nu* exista. Tocmai natura de interval a utopiei ar putea aduce un răspuns care să depășească ambiguitățile umaniste manipulate de Morus, jocul dintre *outopia* și *eutopia* (literal: „locul care nu există", respectiv „locul bun/fericit"). Într-adevăr, *chiar* este utopia riguros altceva decît istorie, sau este, pur și simplu, o istorie *autre*? Și, dacă nu e decît tot un fel de istorie, oare utopia chiar este istoria perfectă? Mai mult, coborînd la măsurile omenești, este utopia o istorie dezirabilă? Fiindcă utopologia nu trebuie să se oprească la ontologie, ea are de căutat o pragmatică și o etică. Iar intervalul utopic nu se judecă în termenii altuia, luat ca model ori proclamat drept arhetip; măsura cea mai bună a intervalului utopic e dată de istoria pe care acesta o dislocă: nu legea de formare a intervalului interesează, ci istoria posibilă, desființată ipocrit de utopie.

Aducînd vorba de arhetip, ne putem întoarce, prin Swedenborg și Sf. Augustin, la teologie, căutînd să ajungem totuşi şi la *civitas imaginalis*. În schema noastră inițială, *civitas imaginalis* ar corespunde Paradisului Celest; în schema lui Gabriel Liiceanu, ea ar fi „utopia filozofiei". Ca și utopia tradițională, utopia filozofiei este un interval între lumea pitică și colcăitoare, imanentă și opacă – pe de o parte – și lumea esențială a spiritului absolut – pe de alta. Ierusalimul avea, pentru Swedenborg și pentru atîția alții, un model celest; la Sf. Augustin, Roma păcătoasă, asediată de hoardele lui Alaric, era *civitas terrena* care nu mai oglindea o *civitas coellestis*. La Platon, Atena trebuia să devină o cetate condusă de filozofi, „cetatea daimonizată așezată în intermund, în spațiul dintre oameni și zei" (Liiceanu), în *metaxy*. Prin acest spațiu ne-spațial, *mésotic*, zeii comunică, fără să se amestece și să se pîngărească, cu oamenii; mediatorii, traducătorii mesajelor și purtătorii lor, sînt asimilați de Gabriel Liiceanu cu filozofii, „cei care sînt îndrăgostiți de cunoașterea pură, care sînt atenți la semnele venite de sus și care cultivă, în natura lor muritoare, partea nemuritoare a ei: *phrónesis, «gîndirea»*"[5]. O asemenea cetate nu poate fi concepută în nici un caz ca *topos*, pentru că nu e vorba aici de un experiment social-politic – sîntem departe de Syracusa. De fapt, nici nu avem de-a face cu o cetate, ci cu o reprezentare, un „model", o *bildliche Darstellung*[6]; mai mult, cu Platon ieșim din sfera socialului și a politicului (urmînd interpretarea nicasiană a *Republicii* ca utopie interioară[7]), pentru a pătrunde în sfera spiritualului și a simbolicului. Bunul-simț și experiența istorică nu mai au greutate, am atins o zonă în care toate ale omului, imponderabile, se dirijează către un „în sus"; înaintarea este acum ascensiune. Iar ascensiunile sînt solitare!

Așadar, intervalul acesta este de o altă natură decît intervalul în care se strecura utopia lacomă de

istorie. E *mundus imaginalis*, conceptualizat de Henry Corbin în marginea islamului iranian, „monde qui est en quelque sorte la doublure de notre monde sensible mais à l'état subtil, et qui occupe un rang intermédiaire entre ce monde sensible et le monde spirituel, pur, entièrement «séparé» de ce monde-ci”[8]. E lumea „cetăţilor de smarald”, „cetăţilor emblematice”, afară din timpul şi din spaţiul sensibile. Nu e un tărîm *imaginar*, ca în filozofiile noastre exoterice, ci un domeniu perfect real, o *lume terţă*, a cărei ontologie nu poate fi întemeiată pe filozofiile conceptului; Platon, Zaratustra şi toată tradiţia hermetică se întîlnesc în opera marelui mistic sufi, Sohrawardî. Cetatea imaginală, *civitas imaginalis*, este *trans-istorică*, ea nu ţine nici de istorie, nici de mit; din dilema *istorie* vs *mit*, din care nu putem ieşi cu mijloacele obişnuite, ne scoate această a treia con-ştiinţă islamică, aptă de a înregistra fapte *reale*, dar nematerializate în trama cronologiei şi imposibil de păstrat în arhive; atari evenimente – care fac obiectul unei istorii evenimenţiale *autre* – se petrec în *quarta dimensio*, iar locurile imaginale nu ţin de categoria *ubi* (de care şi istoria, şi mitul, şi – prin urmare – utopia ţin), ci de un *ubique* simultan foarte apropiat şi foarte depărtat.

Am ieşit, astfel, din utopologie: *Nâ-Kojâ-Abâd*, termenul persan forjat de Sohrawardî (literal: „le pays du Non-où”), este, din punct de vedere gramatical, echivalentul precis al grecescului *ou-topeia*; Corbin ne previne însă că este „radicalement impossible” de a-l traduce prin „utopie” – hermeneutica are nevoie de metafizica aptă de a susţine ontologic *lumea terţă*, „imaginală”, care nu aparţine nici intelectului, nici percepţiei sensibile, ci se dă numai percepţiei imaginative. Nimeni nu poate descrie o *civitas imaginalis* cu mijloacele utopiei narative (descriere prin excelenţă, *speaking picture*)[9]; ci singur gnosticul, pelerinul spiritual, poate, topindu-se în

însăşi „povestea” sa, în care el însuşi devine *civitas imaginalis*, împlinind o vrere absolută. Abandonasem, întîi, massa, pentru a asista la constituirea unei utopii interioare, urmîndu-l pe Platon. Cu Sohrawardî năzuim spre un altfel de dincolo.

(1988)

Note

1. V. Gabriel Liiceanu, „Utopia intelectului şi utopia filozofiei”, *Dialog*, nr. 115-116, decembrie 1986, p. 13, acum în *Cearta cu filozofia*, Bucureşti, Humanitas, 1992, pp. 97-105. Textul citat reia o comunicare făcută la colocviul „Utopie şi science-fiction”, pe care l-am organizat la 14 noiembrie 1986, la Universitatea „Al.I. Cuza” din Iaşi, şi la care au mai participat, între alţii, Andrei Cornea, Dan Culcer, Dan Petrescu, Mihai Şora.
2. *Cf.* Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991, pp. 40, 82.
3. V. celebrul studiu al lui Mircea Eliade, „Paradis et utopie. Géographie mythique et eschatologie”, mult publicat după apariţia sa iniţială într-un *Eranos Jahrbuch*.
4. *Symphonia* este rezolvarea specific bizantină a problemei teologico-politice, ca fuziune a puterii temporale cu puterea spirituală. Iată o definiţie succintă: *symphonia* este „une collaboration entre les autorités civiles et religieuses sur un pied qu’on veut être d’égalité, une intervention des gouvernants dans l’Eglise, compensée par un contrôle moral et spirituel de l’Eglise sur eux” (Daniel-Rops, *Ces chrétiens, nos frères*, Paris, Fayard, 1965, p. 425). *Cf.* Sorin Antohi, *op. cit.*, pp. 132-133.
5. Liiceanu, *ibidem*.
6. *Bildliche Darstellung* este un concept-cheie al culturii germane de la finele secolului XIX, care joacă pe cele două cuvinte germane traductibile prin „reprezentare”;

Vorstellung (o reprezentare senzorială, „perceptuală") şi *Darstellung* (un sens mai „public", mai lingvistic); reprezentarea „imagée", „metaforică" (*bildliche Darstellung*) este esenţială pentru filozofia limbajului elaborată de Fritz Mauthner, acest autor vienez aproape complet uitat după avîntul ştiinţelor limbajului din secolul XX, în care cîţiva gînditori inspiraţi de el au devenit celebri: Frege, Wittgenstein. V. Allan Janik, Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York, Simon and Schuster, 1973, mai ales capitolul 5.

7. V. Constantin Noica, „Cuvînt prevenitor", în Platon, *Opere*, V, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, pp. 9-16.

8. Henry Corbin a scris foarte mult pe această temă, aşadar voi da numai o listă a textelor mai relevante: „Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal", în *Cahiers internationaux du symbolisme*, 6, 1964, pp. 3-26; „Les cités emblématiques", „Les symboles du lieu. L'habitation de l'homme", în *Les Cahiers de l'Herne*, 1983, pp. 47-54; *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Présence, 1974; *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, t. I, pp. 120-121; t. II, pp. 188 *sqq.*, pp. 325-334; „Au «pays» de l'Imâm caché", în *Eranos Jahrbuch*, XXXII, Zürich, 1964, pp. 31 *sqq*. *Cf.* Sorin Antohi, *op. cit.*, pp. 63-66. Pentru a face o mică speculaţie, v. Dr. Raymond Moody, *Reflections on «Life after Life»* (1977), unde se vorbeşte de „cetăţile de lumină" evocate de către persoanele care au cunoscut moartea aparentă (pp. 46-47 ale ediţiei franceze „J'ai Lu"). Pentru exemplul clasic de cetate interioară la misticii occidentali, v. Sf. Tereza de Avila, *Las moradas*.

9. V. Sorin Antohi, „Metoda şi discursul. Note asupra utopiei narative", *R.I.T.L.*, 3-4, 1988, pp. 63-68.

La originile utopismului românesc: mentalități și evenimente

Cel care își asumă condiția paradoxală de istoric al utopiei, resemnat la, dar și consolat de linearitatea inevitabilă a discursului, trebuie să ia în considerare și alte paradoxuri. Ele sînt în miezul efortului metodologic și pot ajunge să interzică naturilor critice orice abordare a efemerului și particularului, așa cum se întîmplă atunci cînd teoria înlocuiește istoria. Dacă totuși, din scrupul strict intelectual, cea mai respectabilă filozofie a istoriei trebuie să fie supusă unui examen al *faptului*, atunci e necesară o luare de poziție – implicită sau nu – în gîlceava istoriografică majoră a ultimelor decenii: mentalitate *versus* eveniment. Pînă la tranșarea definitivă a chestiunii – nedorită și în fond pernicioasă –, așa cum și prezentul titlu o atestă, rămîne să examinăm ambele aspecte, eludînd o polaritate oarecum forțată. Astfel, în prima parte voi avea preponderent în vedere modelul utopismului românesc, înregistrînd în cea de-a doua tribulațiile acestui model. Conturînd, așadar, o relație practică între partizanii mentalităților și cei ai evenimentelor, posibilă în lumina unei imagini a istoriei ca sumă ideală constantă a două fascicule de tendințe complementare, ca rezultantă a unor tensiuni de actualizare-virtualizare[1].

Însuși subiectul cerea o asemenea conduită, avînd pe deasupra nevoie de o perspectivă proaspătă, dezinhibată, asupra unor realități prin excelență susceptibile de interpretări concurente. În acest sens, ideile și faptele care mă preocupă aici au fost, așa cum voi specifica și pe parcurs, privite din unghiuri foarte

diferite, stabilizate polemic și perisabile. Situație care poate reaminti că istoria este dependentă de istoric și că, la rîndul lui, istoricul e greu de conceput fără anumite determinări.

Așa cum Karl Mannheim arată într-o celebră sinteză[2], utopia și ideologia reprezintă două modalități divergente de abordare a realității. Cumpăna lor se definește anevoie, prezentul fiind incapabil să decidă ce trebuie privit ca ideologie și ce trebuie privit ca utopie. Decizia aparține numai istoriei, care deține privilegiul retrospecției și poate aplica singurul criteriu de clasificare: dacă și în ce măsură ideile unei epoci sînt realizabile. Iată rezultatul aplicării unicului criteriu, în formularea lui Mannheim: „Ideile care mai tîrziu s-au dovedit a fi fost doar reprezentări distorsionate ale unei ordini sociale trecute sau potențiale au fost ideologice, în vreme ce acelea realizate adecvat în ordinea socială posterioară au fost utopii relative”[3]. Așadar, istoria limpezește conflictul dintre ideologia care tinde să manipuleze prin ocultarea/mistificarea realității și ideile utopice, care – simultan – transcend realitatea și modifică limitele ordinii existente.

Făcînd uz de distincția lui Mannheim – față de care am formulat rezerve cu alt prilej: ideologia ar fi doar un caz particular al utopiei (cea negativă) –, aș constata în continuare că istoria nu face o lectură obiectivă a realităților trecute, conservînd în tocmai alcătuirea ei elemente ideologice și, respectiv, utopice. Ele continuă să se opună încă multă vreme după consumarea evenimentelor de care erau legate, iar uneori discursul istoric face evidentă acțiunea lor. Așa s-a întîmplat și în cazul utopismului românesc al secolului XIX, pentru care propun o interpretare din perspectivă utopică, sprijinită pe analize clasice ale utopismului internațional. La acest nivel va fi aflată și integrarea simpatetică a subiectului, atît de necesară hermeneutic. Suprafețele ironice și

informale sînt, ca întotdeauna, mai ales consecința unor căutări retorice.

Înainte de a trece pur și simplu la subiect, să ne oprim o clipă asupra unui aspect fundamental al modelului fourierist activ în Principate. Georges Ribeill observa cu temei cîndva că, dincolo de „repetiții fastidioase, rătăciri polemice și divagații poetice", Fourier frapează prin preocuparea sa obsedantă de a rezolva în *armonie* tensiunile și conflictele lumii, de a construi o ordine socială viabilă și stabilă în condițiile respectării diferențelor individuale[4]. Într-adevăr, cu excepția autorilor unor texte incoerente, fragmentare, ambigue, ceilalți utopiști se împart cu ușurință în *egalitariști* și *libertari*. Primii evacuează eterogenul, particularul și singularul, nivelează și omogenizează, reținînd doar categoriile universale. Ceilalți, mai puțin numeroși, sacrifică egalitatea pe altarul libertății, al individualității libere și indeterminate, prefigurînd raporturi sociale în perpetuă redefinire și schimbare. Dacă egalitariștii tind spre un maximum entropic, libertarii propun dezordinea programatică. Cu alte cuvinte, primii halucinează o „Republică a Egalilor" (Babeuf), pe cînd ceilalți, o „asociație a Unicilor" (Stirner).

Între cele două tabere se înalță deci figura lui Fourier, apostolul împăcării, al Armoniei. Înclin să cred că, alături de popularitatea europeană a fourierismului, și tendința maestrului spre echilibrarea celor mai năvalnice pasiuni a făcut ca utopiștii din Principate, urmînd liniile de forță ale unui cert *genius loci*, să se oprească tocmai la acest model – preponderent, deși nu unic.

Note

1. Gîndite unitar, cele două părţi au apărut ca texte distincte. Prima, într-o versiune franceză cu titlul „Un modèle d'utopie à l'oeuvre dans les Principautés Danubiennes", a fost inclusă de Al. Zub în volumul colectiv *Culture and Society. Structures, Interferences, Analogies in the Modern Romanian History*, Editura Academiei R.S.R., Iaşi, 1985, lansat cu prilejul celui de-al XVI-lea Congres de Ştiinţe Istorice, Stuttgart 1985. A doua parte a fost publicată fragmentar în două ediţii ale revistei *Dialog* (nr. 105-106 şi nr. 107-108, 1985).
2. *Ideologie und Utopie*, F. Cohen, Bonn, 1929. Citez după ediţia engleză, *Ideology and Utopia*, translated by Edward Shils, Rouledge and Keagan Paul, 1979, foarte utilă prin cuprinderea unor capitole care nu figurau în ediţia germană. Ele au şi avantajul de a integra dihotomia evidenţiată din titlu într-un proiect mai larg de sociologie a cunoaşterii.
3. Mannheim, *op. cit.*, ediţia engleză, p. 184.
4. V. Georges Ribeill, *Tensions et mutations sociales*, P.U.F., Paris, 1974, subcapitolul „Stabilité et instabilité des constructions utopiques", pp. 106-111.

1. Un model de utopie lucrînd în Principate

1. S-ar părea că, aşa cum într-o discuţie despre arta traducerii cineva ajunge inevitabil să exclame *traduttore-traditore*! şi să nege posibilitatea trecerii fără prejudicii semantice a enunţurilor dintr-o limbă în alta, în cea mai modestă ridicare la discursul istoric s-ar putea strecura, moderat subversiv, chestionarea consistenţei metodologice a disciplinei. Şi argumentele negatorilor nici nu ar trebui căutate altundeva

decît în chiar succesele grupului de științe pe care îl numim, cu un comod reducționism, „istorie”.

Un exemplu ilustru: cu interesul său scandalos pentru *non-eveniment*[1], Școala Analelor, după ce a regenerat organismul sclerozat – și pe alocuri excesiv „tricolorisé” (C.J. Prévert) al istoriei –, a putut fi acuzată de un anumit „raplatissement de l'histoire en géographie”[2]. Rămîne în continuare de stabilit dacă nu cumva acuzația este de fapt laudă, în amintirea unui Karl Ritter[3], cu vorbele lui Georges Canguilhem: „l'histoire humaine est inintelligible sans la liaison de l'homme au sol [...]. La terre, considérée dans son ensemble, est le support stable des vicissitudes de l'histoire”[4]. Geografizarea istoriei – vocație indubitabilă a unei planete pe care epoca de piatră coexistă cu societatea postindustrială – e comandată de cadrele mentale[5] care i-au făcut și pe cercetătorii din științele exacte să spațializeze timpul – critica lui Bergson nu a schimbat prea mult situația. În ambele cazuri, descoperim efortul de a exorciza iluzia, incertitudinea, schimbarea, de a înlocui curgerea istoriei umane cu anistorica stabilitate minerală. Astfel se conturează, ca dublă erezie, utopia, care, parazitîndu-le, tinde să anihileze deopotrivă istoria și geografia: erodîndu-i uneia timpul[6], distrugîndu-i alteia coerența. Timpul istoriei, mai ales văzut ca „longue durée” (Braudel), este „criblé de fossiles de temps utopique” (Gilles Lapouge), spațiul geografiei e fracturat de non-spațiul utopic. Magneticul „rêve cosmogonique au niveau de l'histoire”[7] – și, aș adăuga inutil, „al geografiei” – care e utopia intră subreptice, cu remarcabilul său repertoriu fantasmatic, în chiar reflecția asupra istoriei. De aici debușează firesc în istoriografie, camuflată inconștient de teorii mai vechi sau mai noi; în contextul declinului metodologiei popperiene mai cu seamă, cînd ne-o spune Paul Feyerabend, „anything goes”[8].

2. Conflictul ireductibil dintre utopie şi istorie – cu apogeul său dramatic în ideologie şi politică – nu poate fi nicăieri şi nicicînd mai bine observat ca în epocile şi regiunile în care comunităţile umane ajung, sub presiunea şi prin vocile unor personalităţi excepţionale, la revelaţia destinului mesianic. O asemenea epocă este prima jumătate a secolului XIX, o asemenea regiune este Sud-Estul european. Vom cunoaşte unele faţete ale zisului conflict prin exerciţiul unui examen al marginalităţii: cea a Principatelor române şi a lui Ion Heliade Rădulescu.

Cercetătorii problematicii europene din prima parte a secolului trecut au remarcat rapida circulaţie a ideilor pe un traseu dominant vest-est. Mai greu de pus în evidenţă a fost componenta paralelă de sens contrar, care, atunci cînd nu mărturiseşte de-a dreptul o influenţă sau nu originează un *feedback*, întreţine – oare numai la sursă? – iluzia lor[9].

Ideile puse în circuit de Franţa epocii romantice sînt de o ameţitoare diversitate: de la liberalism (Benjamin Constant, Guizot, Jouffroy) la neocatolicism (Ballanche, Chateaubriand, Lamennais), de la utopia pseudo-ştiinţifică (Fourier, Saint-Simon, Auguste Comte) la mişcările umanitare (atît de diverse la rîndul lor: Pierre Leroux, discipolii lui Fourier, Esquiros, Quinet, Michelet). Adăugînd acestui *mixtum compositum* de doctrine disidenţele, schismele, denaturările de bună-credinţă, combinaţiile cele mai bizare (cît de vagi sînt legile miscibilităţii doctrinelor!), obţinem un spectru teoretic extrem de larg, aproape imposibil de subordonat unor principii comune. Fără îndoială, o oarecare trăsătură de unitate ar putea fi chiar apariţia acestor teorii ca răspunsuri alternative la întrebările lăsate moştenire de secolul Luminilor. Relaţia dintre cauze şi efecte – pe care religia tradiţională le punea să se întîlnească în Dumnezeu (*primum movens/origo* şi *telos*) – era acum complicată de ideea Progresului.

Progresul – punct de condensare al unui nou misticism[10] –, făcea să coincidă cauzalitatea istorică obiectivă cu urmărirea deliberată a unui *mai bine*, în vreme ce lumea nouă a secolului nou se mai întreba dacă liberul exercițiu al gîndirii era dezirabil ori trebuia mai degrabă considerat răul necesar dinaintea instalării unui dogmatism eficace. Nehotărîtă între libertate critică și constrîngere dogmatică, lumea intelectuală a primei jumătăți de secol XIX producea, cu maniacală perseverență, soluții. Cele mai multe poartă stigmatul maximei desprinderi de realitățile pe care le reorganizează, divorțul metafizicilor autorității de concretul ontic fiind maxim. Universul este atomizat în entități abstracte care evoluează pe un fundal numenal fantezist. De aici și din urgența de a găsi răspunsuri provine varietatea delirantă a operei de renovare, care interesează uneori mai mult pe psihopatolog decît pe istoric.

3. În ceea ce privește Principatele, acestea erau obligate, prin determinări sociale și naționale pe care încercau să le abolească, a-și asuma o ingrată poziție de receptor. Această poziție trebuie acceptată fără complexe cel puțin de cercetător, risipa de forțe intelectuale în focul argumentării unui sincronism fiind regretabilă în sine. Mai mult, poate duce la bizarerii pseudoștiințifice de natura celebrului „protocronism"[11].

Inițierea în afacerile occidentale se face sub semnul uimirii. Reacția e tipică pentru secolul XVIII, dar pare instalată definitiv – cineva a teoretizat *complexul Dinicu Golescu* (fără să și scape de el), pe care îl voi prezenta implicit mai încolo. Dacă din punct de vedere politic, Principatele nu au fost niciodată excluse din Europa, accesul românilor la valorile reale ale culturii și civilizației a fost limitat. După Școala ardeleană și poeții Văcărești, Dinicu Golescu este exemplar pentru înțelegerea Apusului, prefigurînd elocvent atitudinea generației de la 1848[12].

G. Călinescu surprinde şi caracterizează perfect momentul: „Cînd în 1824 începe să treacă graniţa spre a-şi aşeza copiii la şcolile străine, Golescu, mai cu judecată acum şi într-o vreme de repezi prefaceri [după ce, pînă pe la 50 de ani, văzuse în călătorii numai oboseală şi neplăceri, iar în Occident doar „obşteasca vieţuire, veselă şi fericită" – n.m.], rămîne zguduit. Cu receptivitatea întîrziaţilor, el trece din emoţii în emoţii, de la uimire la ruşine, din apatie la o aprigă voinţă de bine şi progres. Schimbarea la faţă a acestui boier simbolizează întreaga noastră renaştere şi dovedeşte că revoluţiunea au făcut-o întîi boierii"[13]. Trebuie reamintit că jurnalul de călătorie al lui Dinicu Golescu (*Însemnarea călătoriei mele*, 1826) a avut o mare influenţă asupra inteligenţiei române, ca şi beneficul activism al autorului: experienţele didactice şi literare, mecenat, marele sprijin acordat lui Heliade[14].

Mirarea în faţa Occidentului coexistă îndelung cu tentativele de preluare a unor soluţii pentru problemele răsăritene, ceea ce face selecţia dificilă – domeniul soluţiilor este definit confuz – şi adopţiunea problematică. Împreună cu ideile – scoase din contextul în care erau viabile – sunt importate instituţiile, mai ales în forme nedorit parodice. Tensiunea dintre aparenţă şi esenţă, dintre obiectiv şi subiectiv, avea să se amplifice, provocînd una dintre primele manifestări ale criticismului în cultura română, teoria „formelor fără fond" a lui Titu Maiorescu. Într-un studiu dedicat reevaluării contribuţiei societăţii politico-literare „Junimea", Sorin Alexandrescu este de părere că instituţiile – s-ar putea adăuga, cred, şi ideile – nu se potrivesc („ne collent pas") realităţilor româneşti, acesta fiind un fapt semiotic fundamental: „il n'y a pas de production de sens social en Roumanie"[15]. Tristul adevăr, exprimat într-un limbaj intuitiv de membrii „Junimii", era, ne spune Sorin Alexandrescu, „un fait constitutif de toute société: il

faut que le sens social y circule sinon la société en question este structurellement erronée"[16].

Se conturează prin urmare necesitatea unei instanțe care să asiste un alt fel de naștere a sensului social, transplantul mai subtil care se operează „la vîrf", de la o personalitate occidentală la un autohton proteic și versatil, înzestrat pentru actul eroic al instituirii – *logothesis*[17]. Un astfel de om este Heliade.

4. Pentru a înțelege apetența lui Heliade pentru *logothesis* și încrierea sa în scenariul paradigmatic pe care aceasta îl presupune, se cuvine să observăm unele fenomene care țin de activitatea structurantă a epistemei. În acest sens, ar trebui demonstrată existența unei proprietăți epistemologice care ar media comunicarea la toate nivelele, inclusiv a cel al socialului, fiind simultan responsabilă pentru producerea sensului, adecvarea acestuia la ontologic, recuperarea lui. O asemenea însușire complexă (sau: un asemenea set de abilități) poate fi evidențiată lesne de terenul lingvisticii (unde avem deja cuplul *competență-performanță*), de unde, urmînd traseul prin care științele sociale au fost informate de știința limbii, ajungem la realitățile sociale. Într-un excelent studiu de pe pozițiile pragmaticii, Radu Toma a reușit o demonstrație convingătoare, mergînd cam în același sens[18]. Astfel, el postulează o așa-numită *competență epistemică* – „o competență translingvistică (= din care capacitatea de a forma fraze lingvistice este doar o parte) capabilă să decidă care sînt entitățile din care este formată lumea în momentul *t* și ce se poate spune cu sens despre ele". Văzută într-un context acțional, însușirea acestei competențe epistemice de către membrul unei comunități sociolingvistice a momentului *t* este o relație instructor/instruit din care nu lipsește componenta autoritară. Devine astfel limpede că epistema este validată de prestigiul instructorului și impusă de insidiosul

său terorism. Utilizînd distincția lui Frege între *funcție* și *valoare*[19], se poate considera că baza definițională a unei limbi naturale este un ansamblu de funcții nesaturate, epistema fiind ansamblul funcțiilor saturate a căror valoare de adevăr pentru membrii unei comunități sociolingvistice este „adevăratul". Revenind la modelarea autoritară a instruitului de către instructor, se poate conchide că, din perspectiva instruitului, funcțiile saturate ce constituie epistema sînt adevărate nu prin intensiunea argumentului fiecăreia dintre ele, ci pentru că propoziția e impusă de agentul instructor ca adevărată. În așa fel încît subiectul epistemic este obligat la o activitate care seamănă perfect cu ceea ce Thomas Kuhn, în *Structura revoluțiilor științifice*, numește „rezolvare de *puzzle*". Este și singura explicație a faptului că o propoziție, deși corectă lingvistic, poate să nu fie acceptată la un moment dat.

Prelungindu-și preocupările metodologice într-o carte recent apărută[20], I.P. Culianu susține un punct de vedere afin. El presupune existența unui număr finit de idei recurente – e vorba de o relansare a universaliilor din realismul logic? –, din care fiecare epocă selecționează pe acelea care-i corespund structural. Epocile se singularizează deci nu prin ideile noi pe care le lansează, ci prin atitudinea nouă față de idei vechi, prin *filtrul hermeneutic* – o structură dinamică, istorică.

Reunind cele două teorii de mai sus pentru a construi o reprezentare intuitivă convenabilă, obținem următoarea alegorie: un cap de lectură cu structură variabilă parcurge un continuum omogen de principii imuabile, generînd, atunci cînd schimbarea atinge un prag critic, fracturile care delimitează epistema. Sau, dacă ideile curg heraclitean, sînt selectate de un lector fix. Conduita acestor lectori este algoritmizabilă și, pe anumite porțiuni, previzibilă.

5. Structura personalităţii lui Heliade, ca şi condiţiile istorice obiective îl făceau un lector ideal pentru doctrinele Franţei romantice. O cercetare mai aplicată descoperă în Heliade cele mai multe din elementele care compun portretul-robot al utopistului în ipostaza de profet-reformator romantic. Ajutîndu-ne cu remarcabila sinteză a lui Paul Bénichou dedicată epocii pe drept cuvînt numite „l'âge des prophètes"[21] şi cu informaţiile adunate din scrierile despre Heliade, să urmărim constituirea treptată a competenţei epistemice a acestuia din urmă, ca urmare a presiunii modelelor occidentale – directă sau mediată de *Zeitgeist*.

O primă tuşă a acestui portret contrastiv este *obsesia sacerdotal-mesianică*. Utopia evanghelică a lui Heliade[22] are un model imaginar în „socialismul evanghelic al comunităţii creştine din Dacia romană, interpretat de el în spiritul ortodoxiei şi delimitat ca atare de variantele catolice ale socialismului creştin"[23]. Dacă eliminăm caacterul regresiv al utopiei evanghelice[24] şi coloratura sa ortodoxistă – sortită unei triste cariere în secolul ce avea să vină –, reţinem combinarea discursului socialist cu cel mistic. Rezumînd pe Sf. Augustin pentru uzul exilaţilor români din Brussa (după eşecul revoluţiei), într-o scrisoare din 14 mai 1850, Heliade strecoară contribuţii personale: „Christ e omul colectiv...". Apoi, crezîndu-se ales să restaureze adevărata credinţă, persecutată de papalitate şi tirani, e convins că, dacă s-ar stabili în Franţa, „credinţa lui Christ ar triumfa", „deoarece popoarele, sătule de papi şi de catolicism, sînt în aşteptarea unui regenerator al vechii credinţe. Şi, modest, Heliade îşi atribuia rolul acesta"[25].

Moise, profetul arhetipal, e văzut de Heliade ca „vedetor" raţionalist, herald al unui adevăr non-mistic, nevoit să transfigureze mitul în adevăr, fabula în parabolă, alegoria în apocalips" pentru a fi înţeles de

contemporani[26]. E limpede tendinţa lui Heliade de a se identifica – direct sau prin Fourier („cel mai mare, cel mai adevărat din toţi profeţii") – cu modelul. Găsim la ciudatul polonez Hoëné Wronski, figură eroică a utopiei franceze, aceeaşi tendinţă de asumare a mandatului mesianic: „Dans la position où il a plu à la Providence de placer l'auteur, en le laissant pénétrer dans le sanctuaire de la Création [...]" el devine – martor stă opera! – depozitar al destinului umanităţii[27].

Aceste fantasme sînt generate continuu de *megalomania imperturbabilă* a umanistului. S-a făcut mare caz în epocă de pozele ridicole ale lui Heliade, şocante chiar pentru prizonierii aceluiaşi mental colectiv. Pentru a nu mai aminti pamfletele contemporanilor, cupletele batjocoritoare şi cîteva reacţii defavorabile ale claselor de jos[28], tronul sau penibilele trucuri cu mantia sa albă[29], să apelăm la una din cele mai admirative mărturii de epocă. Iosif Vulcan, deplîngînd în revista pe care o fondase moartea lui Heliade[30], depăşeşte rapid sfiala mărturisită în primele rînduri, atingînd tonul patetic şi retorica bombastică de rigoare. Tocmai bine pentru a evoca o scumpă amintire personală, prima întîlnire cu Heliade: în drum cu fiica sa „la o scaldă străină", povesteşte ingenuu Iosif Vulcan, procurînd infinite delicii naratologice, Heliade s-a oprit la redacţia revistei *Familia*, pentru a mulţumi de publicarea portretului şi biografiei sale, pentru a povesti cum a înfiinţat Teatrul Naţional din Bucureşti, pentru a declama din opera proprie („cu perfecţiunea unui artist, şi cu focul unui tînăr *exaltat*" [s.m.]). Remarcînd entuziasmul tînărului Vulcan, sexagenarul glorios ţinu să-l copleşească: „Şi cum mă uitam la el, îmi zise: Vezi omul acesta! El a încărunţit, dar inima lui a rămas tot tînără, căci într-însa resiede poezia divină". „Mii şi mii de asemenea idei [mobilizatoare] se iviră momentan [*sic*] în mintea mea", constată,

încă stupefiat după mulți ani, Iosif Vulcan. Încît aproape că nu mai era nevoie ca Heliade să-l invite la hotel pentru a-i dărui „din *toate* [s.m.] operele sale cîte un exemplar".

Ca alți utopiști – dintre care aș aminti pe La Salle și Fourier –, Heliade a avut sentimentul *unei revelații totale și decisive a adevărului*, ceea ce nu excludea o laborioasă construcție dictată de *complexul rigorii științifice*. Fără a opera calculele harnic demente ale unui Fourier sau Wronski (care era de altfel matematician de formație), Heliade, apelînd adesea la o *terminologie specifică* (evidentă mai ales în opera „filozofică"), ține să mimeze rigoarea, bricolînd silogisme falacioase, invocînd nume celebre în sprijinul propriilor afirmații, creînd efecte de coerență. Cîtă veritabilă rigoare era în toată această frenezie pozitivistă? Se poate urmări primul contact cu doctrinele socialiste, povestit – nu fără ironie, s-ar părea – chiar de Heliade: „Începui a căuta cărți, care tracta de bucătărie, arătînd cum trebuie a se asocia objetele din care se fac bucatele, spre exemplu, lăptucele cu oțetul, cu oliul, cu ouă coapte, cu raci, cu sardele, cu pui rece fript, cu sfecle etc. acolo se zicea că este un socialism bine sau rău combinat"[31]. Nici nu bănuia dezamăgitul cititor cît de aproape trecuse pe lîngă concept! Prea puțin familiarizat cu filozofia antică pentru a ști că zeii pot ajunge și în bucătărie (un mare presocratic reluat de Aristotel), Heliade ignora și constantul interes al utopiștilor pentru *re culinaria*. La Sade – acest utopist deghizat în libertin –, alimentația e funcțională și sistematică, iar meniurile, *fixe*, sînt descrise cu o perversă minuție, detaliile avînd rolul de a institui un anumit ritual. Fourier exaltă compotul – o *mise-en-abyme* pentru compozita sa operă –, care dobîndește astfel o nouă demnitate, oarecum filozofică. Banalul și savurosul compot ajunge, scrie Roland Barthes[32], „un *contre-pain*; puisque le pain est un objet mythique

de la Civilisation, symbole du travail et d'amertume, emblème du Besoin, l'Harmonie renversera l'usage du pain et en fera le chiffre du Désir [...] le sucre deviendra le blé". A trebuit să aşteptăm antropologia structurală pentru a afla că *gustemele* (C. Lévi-Strauss) sînt solidare cu ideologemele, a trebuit să aşteptăm Noua Istorie pentru a descoperi că alimentele pot deveni agenţii unui inobservabil şi tenace colonialism – cartoful, spune Braudel, a colonizat Europa. Şi, de ce nu, a mai trecut un timp pînă să spună cineva că iniţierea în epistemă are şi un traseu alimentar.

Din nefericire, găsirea a cît mai multe cărţi potrivite nu rezolva de la sine şi problema înţelegerii lor, chiar dacă redundanţa poate juca aici un rol crucial. Frecventarea inlasabilă a creaţiei lui Fourier[33] nu i-a asigurat lui Heliade accesul spre miezul ei utilizabil (admiţînd că acesta există), valahul încurcîndu-se cel mai adesea în hăţişul detaliilor aberante. Este ciudat cum alternează, în cazul unor oameni ca Heliade, lectura literală – care e abolită exact cînd ar putea identifica nonsensul – cu lectura simbolică şi alegorică. Aceasta din urmă se face, desigur, în necunoştinţă de cauză, cu grile concoctate ad-hoc (aş fi tentat să remarc aici un *topos* gnostic), forţate în fel şi chip pentru a părea funcţionale. Dimitrie Bolintineanu, în lucrarea sa *L'Autriche, la Turquie et les Moldo-Valaques, par M.B.* (1856), prezintă funcţionarea a ceea ce numeam mai sus *filtru epistemic* la Heliade: „Il a l'esprit très susceptible de tomber dans la confusion des théories, et ces théories sont de celles qui lui sont propres à lui seul". Exemplele îi stau la îndemînă: Heliade crede sincer în profeţia lui Fourier că apele mărilor vor deveni potabile atunci cînd teoria sa va fi pusă în practică. Mai mult, el rezolvă această problemă cu un spirit practic a cărui enormitate nu scapă lui Bolintineanu: „en cultivant les côtes de la mer [...] les eaux de la mer seront adoucies". Şi, *pour comble*, Heliade

pretinde că știe, dar așteaptă momentul propice, să iasă dintr-un impas la care nici Fourier nu se gîndise – ce va deveni peștele de mare cînd apele se vor îndulci? Greu se poate închipui o receptare mai anapoda.

A milita cu dăruire egală *pentru cauze diametral opuse* e un lucru obișnuit la reformatorii utopici. Wronski, de pildă, după ce luptase împotriva lui Louis-Napoléon, îl aclamă; după ce scrie disperat și conspirativ țarului Nicolae I, pe care îl vedea în chip de *salvator mundi*, teoretizează și aprobă lovitura de stat. Nu alta este atitudinea lui Heliade, al cărui cameleonism politic include situația regretabilă de poet de curte. Acest comportament poate fi cu greu explicat onorabil[34], cercetătorul trebuind să accepte măcar „teoria celor doi Heliade", formulată de atît de dăruitul scriitor politic și social care a fost Eminescu: tînărul raționalist și revoluționar *vs* bătrînul irationalist și conservator[35].

Acest activism contradictoriu, desfășurat sub semnul unei *vocații a oximoronului*, își transferă tensiunea antagonică ireductibilă în planul ideilor filozofice și în planul literaturii. D. Popovici a observat că Heliade iubea ideile socialiste „îndeosebi în faza lor de nedefinire, cînd ideea plutește nebulos între utopie și paradox". Văzînd lamartinian doctrina socialistă ca *vérité prématurée*, D. Popovici explică astfel tranziția ei din politică spre poezie: „Coborîtă prematur în arena socială, ea [doctrina socialistă] ajunge să fie evacuată treptat de pe terenul luptei politice, ceea ce îi conferea titluri particulare pentru lumea poeziei. *Catehismul socialiștilor*, care viza realizarea unei lumi deosebite de cea veche, devine în felul acesta *Santa Cetate*: proiectarea acestei lumi evanghelice pe norii ireali ai Apocalipsului" (*D.P.*, p. 130). Cercul se închide: din text (program politic), după un ocol invalidator prin realitate, utopia se întoarce în text (de astă dată în cel al ficțiunii). Este

aici o altă urmă a modelului – în toată Europa din prima jumătate a secolului XIX utopia parcurge un circuit similar din nenumăratele proiecte, tratate şi catehisme, în cîteva, obscure, utopii.

Armonia contrariilor, formă mecanicistă şi parţială a dialecticii, ca şi *unitatea analogică a universului*, sînt teze centrale moştenite de utopism de la gîndirea secolului Luminilor. Le găsim de-a lungul întregii opere a lui Azaïs (coleg de generaţie cu Chateaubriand şi cu M-me de Staël), le găsim la originea teoriei lui Fourier asupra a ceea ce el numeşte „attraction passionnée" – manifestare în omul moral a legii universale revelate de Newton în lumea fizică. La limita sanităţii, Wronski preconiza înfiinţarea unui nou partid, „Union antinomienne", care să accepte antinomia dreptului divin şi dreptului uman în acelaşi timp cu egala lor legitimitate. Făcînd şi în epocă o proastă impresie, Heliade, care cultivă dezinvolt şi nu fără un oarecare succes *formula* ambiguă în plan social[36], susţine o teorie a „echilibrului între antiteze". Ceea ce nu ar fi mare lucru, dacă nu ar profesa uneori şi trinitarismul! [37]

Trecînd, ca bun român (al vremii sale), *forma înaintea conţinutului*, apărînd *necesitatea esteticului*, făcînd frecvente apeluri la *Scriptură*, Heliade nu era deloc gata să întoarcă obrazul celălalt, ci dădea dovezi ale unui spirit de intoleranţă care intră firesc în compoziţia substratului psihologic neliniştitor al utopismului. Această intoleranţă, evidentă în pofida marilor poze paternaliste care i-au cîştigat supranumele de „părinte al culturii române", este complicată de *mania persecuţiei*. Wronski, care l-a tratat îngrozitor pe compatriotul său Mickiewicz şi a denunţat în mai multe rînduri maşinaţiunile unei cabale seculare conspirînd contra sa, vine uşor în mintea celui care ştie cîte conflicte imaginare – ca şi cum nu-i erau de ajuns cele reale! – vedea Heliade peste tot în diaspora română postrevoluţionară.

Pentru a încheia această schiță de portret, care, cum s-a putut observa, nu se interesează de surse, dar conturează existența și funcționarea unui model, să remarcăm optimismul funciar al utopistului, adesea invers proporțional cu motivele sale. Wronski, scriindu-i în secret lui Louis-Napoléon (mai 1851), anunță neted viitorul radios, sub rezerva aplicării teoriilor sale: „Tel est, suivant des principes scientifiques rigoureux, et non suivant des jeux de l'imagination, *l'avenir brillant et nécessaire* [...] de notre espèce”[38]. Senina încredere în posibilitatea de a schimba lumea se regăsește în toată opera lui Heliade. Fie că e vorba de variante ale doctrinelor regeneraționiste – palingenezia[39], învierea, deșteptarea fiind *topoi* ai mesianismului românesc –, fie că e vorba de ecouri întîrziate ale speranțelor luministe ori de relansarea unor experiențe ale trecutului imaginar, schimbarea e posibilă. Așteptarea ei, pregătirea ei cu mijloacele Verbului nu o fac mai puțin surprinzătoare și entuziasmantă, ceea ce, alături de efectele din planul activității sociale și politice, avea să ducă și la eșecul poeziei sociale a lui Heliade. Cuprinzînd „prea mult cer și prea puțin viitor, era ursită să nu fie niciodată ceea ce ar fi trebuit să fie poezia socială: o poezie a prezentului și a pămîntului”[40]. Optimismul prezidează și ceea ce aș îndrăzni să conceptualizez ca „*raccourci* escatologic”: advenirea bruscă a ultimei fericiri, lipsa flagrantă de continuitate între mizeria absolută și salvare. Utopistul, chiar atunci cînd se preocupă de pregătirea viitorului, are surpriza instalării acestuia – istmul care lega utopia de țărmul nefericе al lui *hic et nunc* se taie într-o clipă, iar cetatea radioasă rămîne să plutească pe apele amniotice ale visului, sau să se înalțe în norii eterni ai iluziei. Totul se întîmplă ca în creuzetul unui alchimist: fantasma atîta vreme și atîta cale urmărită se transmută în creuzetul ontologic. Pentru a înțelege mai bine viteza

cu care Heliade ne înfăţişează în poemul *Santa Cetate* detaliile beatitudinii[41], să ne amintim că Fourier lega direct momentul triumfului final al doctrinei sale de apariţia Revelatorului ştiinţific – o dată înfiinţat primul falanster, Armonia se cristalizează cu mare iuţeală, schimbările antropologice şi geologice de neconceput devin realitate, „le moindre vicaire y [en Harmonie, n.m.] jouira du sort actuel des évêques".

6. Am urmărit în rîndurile de faţă liniile dominante şi un caz particular de funcţionare ale unui model – utopistul din prima jumătate a secolului XIX, personaj emblematic al conjuncturii epistemice din acei ani. Trebuie să reţinem, alături de acest portret-robot şi pentru mai buna sa înţelegere, cîteva fenomene de fundal. E vorba în primul rînd de un proces de promovare a literaturii la rang de putere spirituală. Marea literatură romantică pune în circulaţie un repertoriu de teme – mai bine zis, face posibilă izolarea lor – care se dovedesc în nepotrivire cu spiritul epocii, fapt care aduce în stare de conflict cu noua societate un grup de creatori de ficţiune deja consacraţi. Aceştia, alături de scriitorii generaţiilor mai tinere, vor abandona treptat discursul solitudinii şi al damnării, pentru a depăşi un moment important de criză, databil pe la 1830. Marele romantism îşi descoperă resursele de optimism şi învaţă să spere şi să profetizeze o tentantă *renovatio*.

Procesul paralel este acela de producere a unor justificări şi construcţii doctrinale, la graniţa dintre literatură şi speculaţia filozofico-socială, adesea îmbrăcînd forma tratatelor şi proiectelor, nu o dată surse ale unor curente de opinie însemnate sau ale unor experimente utopice. Balansînd între cele două tipuri de literatură – cea doctrinală, respectiv cea de creaţie –, găsim evantaiul cel mai deconcertant de întrebări şi răspunsuri asociate cu o lume care, după epoci de relativă şi lentă schimbare, învăţa tragicul

joc cu revoluţiile. Cum bine se ştie, politica, prin programe, platforme şi doctrine, a rămas pentru mai multe decenii un fel de produs secundar al jocului ideilor vehiculate de aceste două tipuri de literatură.

Nu a fost singurul exemplu de naştere a istoriei din utopie.

(1984)

Note

1. Din perspectivă stilistică, istoria ar putea fi legitim anexată de literatură (alte justificări fiind date de caracterul preponderent fictiv al ambelor, ca şi de indistincţia lor originară). Aşa s-ar găsi completarea celor 99 savuroase *Exercices de style* (1947) ale lui Raymond Queneau, aşa s-ar crea ambianţa conceptuală în care *non-evenimentului* de o sută de ori zugrăvit i s-ar putea asocia un esenţial adevăr invariant, „gradul său zero" (Barthes). Iar efectul secundar ar fi priza de conştiinţă a celor care deocamdată lucrează fără a şti în diversele *ouvroirs d'histoire potentielle*.
2. Expresia aparţine lui Gilles Lapouge, care adaugă în acelaşi loc (*Le Singe de la montre. Utopie et histoire*, Paris, Flammarion, 1982, p. 30): „vaillants comme ils le sont, les historiens non-événementiels aboutiront à écrire l'histoire de ce qui ne change pas du tout, celle du sable et de la neige, ou bien, plus utopiquement encore, l'histoire de la léthargie tapie dans le mouvement. Déjà Fernand Braudel nous enseigne brillamment qu'en Méditerranée, depuis trois mille ans, il ne s'est rien passé...".
3. Un coleg al acestuia, Hegel, citează frecvent tratatul de geografie umană *Géographie générale comparée, ou Science de la Terre dans ses rapports avec la nature et l'histoire de l'homme* (*cf.* Hegel, „Le fondement géographique de l'histoire universelle", în *Leçons sur la philosophie de l'histoire* [1837], trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963).

4. *Cf.* Georges Canguilhem, „Le vivant et son milieu", în *La Connaissance de la vie*, 1952, p. 173.
5. Exact ca unele cadre geografice, unele realităţi biologice, unele limite ale productivităţii sau constrîngeri spirituale, „les cadres mentaux aussi sont prisons de la longue durée", ne previne Braudel (v. „La longue durée", în *Annales E.S.C.*, nr. 4, oct.-déc. 1958, pp. 725-753).
6. M-am referit la acest proces în „Timp erodat şi utopie", în *Transilvania*, nr. 12/1982, pp. 41-42.
7. *Cf.* E.M. Cioran, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 178.
8. *Cf.* I.P. Culianu, „Les fantasmes de la liberté chez Mihai Eminescu. Le paysage du centre du monde dans la nouvelle *Cezara* (1876)", în *Libra*, Groningen, Presses de l'Université, 1983, pp. 114-116. I.P. Culianu, într-un incitant excurs antimetodologic de întemeiere a unei *mythanalyse*, profeţeşte, pe urmele lui Feyerabend: „le grand courant de la méthodologie popperienne [...] est prêt à s'éteindre. C'est un avenir prochain créateur, sans méthodes, qui nous attend. Un avenir où, la critique rationaliste ayant montré l'inanité des anciennes théories périmées [...], il nous faudra inventer un nouveau bricollage intellectuel pour être à la hauteur d'une nouvelle rationalité" (*loc. cit.*, pp. 117-118). Pentru sursele deconstrucţiei metodologiei, v.: Paul Feyerabend, *Against Method*, Londra, 1975; *Science in a Free Society*, Londra, 1978; „Irrationalität oder: Wer hat Angst vorm schwarzen Mann?", în *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, vol. 2, Hans Peter Duerr ed., Frankfurt/Main, 1981, pp. 37-59.
9. Ecourile sînt mai ales în registrul minor. Heliade, de pildă, a fost imitat de obscurul său contemporan francez Alfred Le Dain. Dar şi citat ca autoritate de Alphonse Esquiros (capitolul „Le Gouvernement de 1830", în *Histoire des martyrs de la liberté par Alphonse Esquiros, représentant du peuple*, Paris, Bry aîné, 1851, p. 239; nota democratică din viaţa şi activitatea lui Heliade e reliefată în „L'évangile du peuple",

în *Les Veillées littéraires illustrées*, t. I, fasc. 7, Paris, Bry aîné, 1849). Datorez aceste informaţii acribiei prodigioase a lui D. Popovici (v. notele ediţiei Heliade, *Opere*, vol. I, 1939, pp. 594-595; *Ideologia literară a lui I.H. Rădulescu*, 1935; Santa Cetate. *Între utopie şi poezie*, 1935). Voi trimite la ultima din lucrările citate cu sigla *DP* (ediţia Ioanei Em. Petrescu, Cluj-Napoca, Dacia, 1979).

10. Istoria, ironică precum o ştim, a înregistrat şi o asemenea reflecţie, mai eficace decît critica: „In general progress has this about it, that it appears to be much greater than it really is" (motto ales de Wittgenstein, pentru *Philosophical Investigations*, din opera dramaturgului austriac Nestroy).

11. Ilie Bădescu, într-o carte care dezbate aceste probleme (*Sincronism european şi cultură critică românească*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984), reuşeşte o simpatică enormitate, prin omisiune elocventă: „Cultura critică a dezvoltat o *formula mentis* românească în contextul european, care are multe elemente comune (sincronisme), dar şi multe deosebiri (protocronisme) faţă de cultura occidentală" (p. 11). Dar unde sînt postcronismele?

12. Aceste modeste consideraţii trebuie întregite măcar cu lectura capitolului „Descoperirea Occidentului" din G. Călinescu, *Istoria literaturii române...* (în ediţia de la Minerva, 1982, pp. 61-125).

13. G. Călinescu, *op. cit.*, p. 79.

14. Printre altele, Dinicu Golescu a obţinut în 1929 autorizaţia pentru apariţia *Curierului românesc*. Pe promotorul acesteia, Heliade, luminatul boier l-a sprijinit constant, fiindcă intuise corect rolul pe care acesta îl putea juca în regenerarea socială şi culturală a ţării.

15. Sorin Alexandrescu, „*Junimea*: discours politique et discours culturel", în *Libra*, Groningen, 1983, p. 63.

16. *Ibidem*.

17. Roland Barthes, în *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, analizează operaţiile componente ale oricărei *logothesis*: s'isoler, articuler, ordonner, théâtraliser.

S'isoler, scrie Barthes: „La langue nouvelle doit surgir d'un vide matériel; un espace antérieur doit la séparer des autres langues communes, oiseuses, périmées, dont le «bruit» pourrait la gêner: nulle interférence de signes". *Articuler*: „Pas de langue sans signes distincts... Pas de langue non plus sans que ces signes découpés ne soient repris dans une combinatoire; nos trois auteurs décomptent, combinent, agencent, produisent sans cesse des règles d'assemblage; ils substituent la syntaxe, la *composition* [...], à la création". *Ordonner*: „le discours nouveau est pourvu d'un Ordonnateur, d'un Maître de cérémonie, d'un Rhétoriqueur [...]. Ainsi le rite [...] n'est qu'une forme de planification". *Théâtraliser*: „Ce n'est pas décorer la représentation, c'est illimiter le langage" (Barthes, *op. cit.*, pp. 8-11). Desigur, actul instituirii practicat de logothet nu se limitează la limbă, prelungindu-se firesc de la ordinea lingvistică la cea socială.

18. *Epistemă, ideologie, roman: secolul XVIII francez*, Bucureşti, Univers, 1982. V. mai ales pp. 171-174, care conţin demonstraţia propriu-zisă, oarecum prea tehnică pentru a fi rezumată.
19. V. „Was ist eine Funktion?", în *Festschrift Ludwig Boltzmann gewidmet zum sechzigsten Geburstage, 20. Februar 1904*, Leipzig, 1904, pp. 656-666. Trad. rom. Sorin Vieru, în Gottlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, vol. I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1977.
20. V. *Eros et magie à la Renaissance. 1484*, Flammarion, 1984, pp. 31-33.
21. V. Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, 1977, mai ales capitolul „Figures héroïques de l'utopie" (pp. 227-247). Trimiterile la texte despre Heliade se fac la *I. Heliade Rădulescu interpretat de...*, Studiu introductiv, antologie şi ediţie de Paul Cornea, Bucureşti, Editura Eminescu, 1980 (cu sigla *PC*).
22. Analizată de Radu Tomoiagă în lucrarea sa *Ion Heliade Rădulescu. Ideologia social-politică şi filosofică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, în capitolul „Socialismul evanghelic" (pp. 95-117).

23. Radu Tomoiagă, *op. cit.*, p. 96.

24. Utopia regresivă a lui Heliade, perfect recuperabilă de protocronism, nu este altceva decît întoarcerea în chip de prioritate a unui complex retardatar refulat – mecanismul psihologic e tipic. Heliade, ca și fidelul său discipol N. Russo Locusteanu, credea că românii au depășit celelalte țări sub raportul progresului natural, astfel încît *claca*, formă specifică de exploatare a muncii colective, devine „le travail en groupes tant rêvé par Fourier dans son Phalanstère" (*Le Protectorat du Czar...*). Russo Locusteanu, mai convins, scrie în studiul *România și Turcia*: „Fourier parc-a împrumutat dela claca noastră regimul său societar, tipul phalangelor sale, dela călușul nostru instituția cavalerilor eranți. Franța și Englitera prînzesc cu România clasică [adaugă năstrușnicul ucenic profet, într-o simbolistică alimentară pe care o întîlnim des la scriitorii români ai epocii], Fourier cinează cu România romantică".

25. *DP*, p. 135.

26. *Ibidem*, p. 140.

27. *Cf.* Paul Bénichou, *op. cit.*, pp. 237-238, Wronski chiar își publica opera sub titlul de *Messianisme...*

28. Cînd massele produc un „Cîntec poporan despre Eliad" (publicat de C.D. Aricescu în *Columna lui Traian*, nr. 3/1873), însuși proaspătul erou de baladă se îngrijește să-l pună mai abitir în circulație (v. *DP*, p. 155).

29. Pînă și folclorul a sancționat încăpățînarea hilară a lui Heliade de a purta o mantie albă în momentele în mod normal dramatice ale revoluției. Cu toate stîngacele lui explicații meschine (o pretinsă criză financiară l-ar fi împiedicat să cumpere o manta convenabilă în locul celei pierdute în focul – atît de potolit! – al revoluției), s-a cîntat: „Dar Eliad ce-mi făcea/ Se-nfășura în manta/ În mantaua cea domnească/ Țara să ocîrmuiască". V. G. Călinescu, *op. cit.*, pp. 131-149, pentru portretul lui Heliade în acțiune și pentru o excelentă reconstituire a epocii.

30. *Familia*, an VII, nr. 20, 14/26 mai 1872, pp. 236-237. *Apud PC*, pp. 77-80.
31. Vezi *Catehismul socialiştilor.*
32. Barthes, *op. cit.*, pp. 120 *sqq.*
33. Pentru receptarea lui Fourier de către Heliade şi Russo Locusteanu, v. *DP*, mai ales capitolul III, „Catehismul socialiştilor". G. Oprescu, în substanţialul său „Eliade Rădulescu şi Franţa. Studiu de literatură comparată", în *Dacoromania*, an III (1922-1923), Cluj, 1924, are şi el mari rezerve cu privire la cunoştinţele fourieriste ale lui Heliade.
34. Radu Tomoiagă, în *op. cit.*, încearcă totuşi s-o facă.
35. E inutil să reiau aici prezentarea evoluţiei lui Heliade, pentru care trimit la lucrările deja citate semnate de D. Popovici şi Radu Tomoiagă.
36. Formule celebre ca „Urăsc tirania, mi-e frică de anarhie", „Respect la proprietate, respect la persoane", „Foloase generale fără paguba nimănui", prea puţin înţelese totuşi de vulg (v. savuroasele scene de revoluţie din *Istoria...* lui G. Călinescu), anunţă pe unii dintre eroii lui I.L. Caragiale. Comentariul acestor formule e făcut de Radu Tomoiagă în *op. cit.*, pp. 158-180.
37. V. Radu Tomoiagă, *op. cit.*, pp. 118-157.
38. *Apud* Paul Bénichou, *op. cit.*, p. 237.
39. Pentru palingenezia lui Heliade, v. Radu Tomoiagă, *op. cit.*, pp. 38-60.
40. *DP*, p. 150.
41. Trimit direct la textul poemului, ori la ultima parte a *DP* (unde sînt înregistrate aproape toate exemplele care ar ilustra opinia mea).

2. Experimente utopice româneşti: 1834-1841

„Cette histoire, nous la dirons encore. Toutes choses sont dites déjà; mais comme personne n'écoute, il faut toujours recommencer.”
(Gide către Valéry)

1. Dezgustat de evenimentele agitatului an 1828 – cînd erau aşteptaţi turcii, dar soseau ruşii –, Eufrosin Poteca[1] părăseşte Bucureştii, cu gînd să rămînă cît mai mult în străinătate. Despărţirea de capitala valahă e sumbră (mitropolitul îl primeşte „întunecat”, un nepot „îl petrece cu plînsete”), dar rebelul ieromonah îşi recapătă curînd buna dispoziţie (contribuţia sa majoră la filozofie) şi atinge, cu o tehnică uşor de ghicit, extazul (aproape singura sa atitudine oarecum mistică): „O, fericită natură, cît eşti de simplă! Cît eşti de frumoasă! Cît eşti de plăcută!”. Acest năvalnic monolog interior nu pare străin de sunetul muzicii – „extraordinarie” şi, acum că dispunem de un secret al frumosului natural, „simplă” –, fiindcă restaurarea sufletească se produce în toiul unei petreceri. La Ciorogîrla, primul popas al simţitorului pribeag.

E o petrecere ca multe altele, bineînţeles, dar sînt tentat s-o înalţ la condiţia simbolică a saturnaliilor şi să fac din ea un carnaval eunomic între paradigme. Motivaţii avuabile: cadrul istoric – trecerea de la Orientul fanariot la Europa Regulamentului organic –, revelaţiile lui Poteca, neştiutele reacţii ale unui „alt progresist” ajuns între convivi. El e Teodor Diamant, cap de serie al şcolii de la Sf. Sava, bursier al Aşezămintelor Dositei pentru şcoala de cadeţi din München. Plecase din Bucureşti, tot pe Podul Calicilor[2], „cu mare troncănire” în carul (alegoric?) ocupat şi de celălalt nemuritor aflat acum la banchet.

Poteca nu va şti niciodată, iar Diamant va afla mai tîrziu: drumurile lor nu sînt dintre cele obişnuite. O etapă traversează Utopia.

2. Tînărul bursier[3], care-şi probase încă din patrie înzestrarea, studiază la München, între discipline militare şi dexterităţi, limbile şi literaturile germană şi franceză, matematicile (inclusiv pe cele superioare), istoria. „Progresele ce a făcut în aceste felurite învăţături au corespuns cu prisosinţă silinţei ce a dovedit întotdeauna, iar purtarea i-a fost neîncetat exemplară" – atestă diploma eliberată de şcoală[4]. Rămas fără mijloace după plecarea fiilor lui Dinicu Golescu – pe care-i medita – la Geneva, Diamant merge în 1830 la Paris, unde rămîne pînă în 1834. Cei patru ani, greu de reconstituit din pricina penuriei de documente creditabile, sînt decisivi pentru formarea utopistului valah.

O caracterizare de ansamblu a perioadei pariziene e făcută chiar de Diamant, în cererea pe care o adresează în 1836 lui Alexandru Ghica (sperînd că aparenţele filantropic-liberale ale voievodului aveau să-l determine pe acesta să-i dea un post), cînd menţionează că s-a îndeletnicit „mai cu osebire la agronomie şi la iconomia politică sau soţială"[5]. Şi nu oriunde, ci la *Universitatea* din Paris. E însă greu de dovedit dacă Diamant a fost într-adevăr student, mai ales că el nu anexează cererii amintite vreo diplomă obţinută pe malurile Senei, iar cea müncheneză e produsă. Nici memoriile lui Ion Ghica nu aduc lămuriri asupra acestui punct, deşi tendinţa sa de a înfrumuseţa imaginea lui Diamant l-a condus la cele mai amănunţite invenţiuni[6].

E problematică apartenenţa lui Diamant la doctrina lui Saint-Simon. De la Ion Ghica ştim că viitorul utopist fusese primit la Paris de prieteni, iar aceştia erau „care mai mult, care mai puţin adepţi ai saint-simonismului"[7]. Încercînd să depăşească această controversă biografică, alimentată de descoperirea

unui *Diament* între coloniştii de la Ménilmontant spre sfîrşitul anului 1830[8], Z. Ornea propune cinic o explicaţie a înscrierii lui Diamant pe listele lui Père Enfantin: „...Diamant, rămas fără bursă şi lipsit de mijloace – acum saint-simonian fervent – putea să fi fost atras de ideea de a deveni colonist la Ménilmontant, unde găsea adăpost şi hrană, pentru a rezolva astfel şi problema existenţei"[9]. Oricare va fi fost raţiunea adeziunii lui Diamant la saint-simonism, să mai apelăm la Ion Ghica pentru un preţios – chiar dacă inventat – detaliu: Père Enfantin ar fi spus că tînărul român „era un om preţios; nimeni n-a făcut atîţia prozeliţi ca el; a predica şi a converti îi era viaţa"[10]. Există ceva mai important decît adevărul acestei evocări: precizarea unei trăsături a portretului lui Diamant – preocupările şi, eventual, capacităţile sale de diseminator de doctrine.

Evoluţia utopistului se încheiase la 25 aprilie 1833. Trecut între timp la fourierism, Diamant era acum un suporter desăvîrşit al ordinii societare: răspîndea învăţăturile maestrului, putea improviza dezinvolt pe temele esenţiale ale repertoriului. Acum, iată, devenise autor, semna broşura *Aux amis de la liberté, de la justice et de l'ordre sur un moyen de faire cesser le débat entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas sans prendre à ceux qui ont*, oferită, sîntem anunţaţi pe prima copertă, gratis, la locuinţa autorului. Ion Ghica l-ar fi văzut pe acesta în focul rezolvării orale a marii aporii – să dai la toţi fără a lua de la nimeni –, predicînd pe străzi, în faţa unui public de „lucrători, bărbaţi şi femei, destul de rău îmbrăcaţi". *Pour une fois*, se pare că memoria beiului de Samos nu a fost sprijinită de ficţiune, fiindcă Diamant scrie pe ultima copertă a broşurii: „Les personnes qui voudraient assister aux conférences qui ont lieu chez moi et dont l'objet est d'examiner les procédés qui peuvent rendre l'industrie attrayante, sont priées de me faire connaître leur désir".

Timp de zece ani, zilnic, la ceasul cînd astrul zilei atingea zenitul în sunetul unui mic tun, Fourier a aşteptat zadarnic un bancher dispus să-i promită, în edenicul decor al grădinilor de la Palais-Royal, finanţarea primului falanster. Va fi fost aşteptarea lui Diamant mai bine răsplătită?

Broşura[11], chiar înecată în oceanul de periodice şi memorii, de prospecte şi tratate care garantau paradisul terestru, căpăta identitate prin pregnanţă şi concizie: prezenta criza gravă a societăţii, izolînd un conflict ireductibil („le débat est désormais entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas"), afirma drepturile fundamentale ale omului, apăsînd pe dreptul la un minimum decent de existenţă, înregistra eşecul sistemelor concurente (Saint-Simon şi Owen), punea din nou problema anunţată de titlu („Que faut-il donc faire pour donner *à ceux qui n'ont pas SANS PRENDRE à ceux qui ont?*"), o rezolva cu seninătatea neliniştitoare a doctrinei. O *prière d'insérer* înregistrează rezultatele, obţinute prin cel mai tipic *raccourci* escatologic[12]:

„Etablir dans toutes les relations unité, vérité et justice.
Donner à chacun la plus entière liberté.
Elever le produit *effectif* au QUADRUPLE et le produit *relatif* au VINGTUPLE par tous les avantages *sociétaires* d'économie et de participation.
Opérer le retour des capitaux à l'agriculture et rappeler aux champs les salariés qui encombrent les villes.
Débarrasser l'industrie manufacturière de tous les inconvéniens [*sic*] qui la rendent délétère pour le corps et pour l'âme du travailleur.
Assainir le sol et modifier profondément la climature [*sic*]".

Un bun utopist, Diamant ţinea mult la rigoarea ştiinţifică a discursului, chemîndu-i pe amicii

libertății ș.c.l. să admire „l'invincible rigueur et l'immense portée de cette déduction logique", hipnoticele silogisme ale utopiei fourieriste[13]. Viitorul radios nu mai putea fi amînat: „Pour l'humanité que l'expérience soit achevée cet été!" – se încheia broșura.

3. Cu o lună înainte de publicarea însuflețitorului apel, Diamant îi scria fratelui său Barbu, rămas acasă din motive binecuvîntate[14], ceva ce i-ar fi întristat adînc pe ipoteticii *amis*... parizieni. Transmițînd salutări prietenilor de pe Dîmbovița (între care Poteca și Ion Heliade Rădulescu), utopistul adaugă pentru aceștia că avea să aducă de la Paris „quelque chose de neuf dont ils seront enchantés: la solution d'un problème social qu'on croit insoluble, même en France". Nu e surprinzător că Diamant se credea mai dibaci decît maeștrii săi – orgoliul reformatorilor e nesfîrșit. Fourier a mai primit lecții de la utopismul românesc, de altfel: Heliade explica ușurința îndulcirii oceanului planetar – obsesie scumpă francezului – și ținea în rezervă alte rezolvări-surpriză[15]; Russo Locusteanu ilustra delicios natura protocronică a românului: „la *claca*, c'est le travail en groupes tant rêvé par Fourier dans son Phalanstère"[16].

Cu așa o glorioasă tradiție, nimic mai firesc decît noi experiențe. Laboratorul utopic al lui Diamant se mută în Principate, care aveau cu siguranță nevoie de schimbări miraculoase. Vara anului 1834 fusese secetoasă, agravînd și mai mult situația financiară, iar noul domn din Țara Românească (Alexandru Ghica, înscăunat la 22 martie) își pierduse convingerile luministe în luptă cu puternica opoziție a marii boierimi din Obșteasca Adunare. El mai trebuia să-și obțină investitura la Constantinopol, generalul rus Kisselef semna în continuare ucazuri, boierimea liberală din jurul lui Ion Câmpineanu își mărea continuu influența. În aceste condiții, întoarcerea lui Diamant are puține asemănări cu plecarea lui Considérant, celălalt practician fourierist, în America. Acolo

experimentul utopic era doar o soluţie paralelă – fantezistă şi insulară, dar perfect posibilă –, umbrită de marile curente reformist-perfecţioniste de tipul Constituţiei, experimentalismului franklinian, Frontierei. În plus, favorizată de mentalitatea milenaristă care domina epoca, experienţa utopică americană beneficia de o întreagă geografie la discreţia marginalilor, un spaţiu imens care ascundea orice, oferind acele garanţii de imunitate fără de care subversiunea societăţii ideale conduce la violenţă[17].

Nu era în firea lui Diamant să dezarmeze. La numai douăzeci de zile după repatriere, el putea scrie lui Fourier, pradă unei teribile agitaţii: „Trois terrains cultivés, dont chacun est bon pour une colonie et sur lesquels il y a déjà quelques bâtimens [*sic*] pour un premier essaim de colons, sont offerts par leurs propriétaires qui sont devenus des partisans zélés du procédé sociétaire et admirent Votre génie”[18]. Răspunsul ilustrului destinatar nu e înregistrat de arhive. Prin urmare ne vom mulţumi cu amintirile tardive ale lui N. Kretzulescu, văr şi amic al lui Diamant, purtătorul mesajului: [Fourier] „critică pe Tudorache Diamandi [Diamant *à la grecque*, n. S.A.] de ideea ce a avut să caute a aplica doctrina falansteriană la noi, imputîndu-i imaginaţia de care se lăsa prea mult a se conduce şi adăugîndu-mi: doctrina mea în privinţa organizaţiei societăţii cere încă multe studii şi multă judecată”[19]. Considérant avusese parte de un tratament similar; luxuriantul viitor al „atracţiei pasionate” atîrna din cea mai strictă planificare.

Trecînd peste avizul negativ, Diamant continuă să lucreze pentru a declanşa în Valahia avalanşa utopică, din convingerea – ortodox fourieristă – că exemplul său, printr-o fulgerătoare „acculturation du pire idéal”[20], va falansteriza Europa. În fond, merita să sacrifici orice ca să-l vezi pe dogmaticul teoretician ocupîndu-şi într-o bună zi, spre propria stupoare,

locul precis în gigantica ordine societară inaugurată la porţile Orientului. Speculîndu-şi legăturile de amiciţie şi rudenie din elită, Diamant îşi face cunoscute proiectele, lărgindu-şi mai apoi audienţa prin publicarea a trei articole în *Curierul românesc* (7, 10 şi 21 iunie 1834)[21]. În primul descrie fascinant o Africă organizată după „sistema d. Carolu Furier [*sic*]" – pe care o şi detaliază –, iar în al treilea, demonstrînd pe baze statistice tristul truism al pauperităţii Principatelor, îşi exprimă o permanentă speranţă: „Să nădăjduim că vrednicul nostru prinţ, care ştie să preţuiască folosurile ce pot ieşi dintr-aceste învăţături, va primi cu bucurie sistema cea nouă de organizaţie de sate, prin care în prea puţini ani se vor face de obşte şi în ţara noastră aceste folositoare ştiinţe pentru fericirea norodului şi a sa veşnică slavă". „Sistema cea nouă" e doctrina fourieristă, iar „satele" sînt falanstere, dar chiar menajînd astfel orizontul de aşteptare al domnitorului şi practicînd cea mai tradiţională *captatio benevolentiae*, Diamant nu va obţine decît efectul contrar. Şi iar trebuie să ne amintim de Victor Considérant, care l-a tămîiat în van pe Louis-Philippe[22].

Cine erau totuşi acei „partisans zélés" pe care conta Diamant? Nimeni altcineva decît... Manolache Bălăceanu, alt văr al său, care obţine trecerea în rezervă din Straja Pămînteană, unde avea cel mai mic grad ofiţeresc. Născut în 1807 (mai mare deci cu doi ani decît progresistul), Bălăceanu provenea din mica boierime – tatăl său era pitar, cel mai mărunt boier – şi moştenea patru moşii grevate de ipoteci, dintre care cea mai mare se numea Scăieni. Situaţia sa financiară poate fi calificată drept dificilă, iar desele conflicte cu autorităţile şi partenerii de afaceri nu sînt de natură s-o îmbunătăţească. Z. Ornea, credincios unui program care-l onorează, încearcă din greu să atenueze umbrele portretului lui Bălăceanu. Acesta, „un revoltat am spune prin vocaţie şi tempe-

rament", „un nonconformist", „o personalitate luminoasă, interesantă, contradictorie", e mult mai puțin decît atît, iar Z. Ornea, onest, e obligat s-o recunoască. Astfel că adaugă și elementele unei imagini mai realiste: „Bălăceanu apare ca un vindicativ, mereu în conflict cu oficialitățile sau cu diverși particulari, predispus la judecăți, mai niciodată de acord cu hotărîrile tribunalelor, [...] o fire [...] războinică, impulsivă". Partizanul zelos e „nesolvabil", face dovada unei „evidente nepriceperi gospodărești", se află într-un „impas cronic". Iar nonconformismul său e trivial: divorțează de o femeie „de lume" și, în ciuda dezaprobării publice, legalizează legătura sa cu o țigancă – fostă roabă pe moșia sa. Falansterul trebuie să-i fi apărut ca o salvare[23].

4. Colaborarea dintre Diamant și Bălăceanu pe tărîmul utopismului experimental trebuie restrînsă, în lumina documentelor epocii, la pregătirea înființării falansterului de la Scăieni. Diamant, la 29 iunie 1835, scrie lui Ion Ghica pentru a-i da sfaturi cu prilejul plecării acestuia la Paris[24], folosindu-se de prilej pentru a solicita, prin bunele oficii ale sfătuitului, planurile falansterului aflate în posesia arhitectului Mauritze. În cazul în care omul nu era de găsit, se putea apela și la Fourier[25]. În decembrie 1835, Diamant se angajează, printr-un contract cu Manolache Bălăceanu, să organizeze la Scăieni o „fermă agronomică și facturieră". Contractul însă nu s-a păstrat, așa că e greu de stabilit cu exactitate care îi erau clauzele. La rîndul său, Bălăceanu călătorește mult în vara anului 1834, încercînd să recruteze la București și în cîteva județe muntene pe primii cetățeni ai viitorului. Nu există documente directe privind propaganda orală a lui Bălăceanu, dar ea poate fi reconstituită cu ajutorul numeroaselor jalbe și memorii legate de sfîrșitul falansterului, asupra cărora voi reveni: o retorică hibridă, milenaristă cu elemente fourieriste specifice, le caracterizează pe

toate. Mai limpede inspirată de Fourier e înştiinţarea din 1835 că la Scăieni se va deschide un „pansion" organizat de Diamant, unde un *curriculum* enciclopedic va avea la bază „o sistemă foarte înlesnitoare ce va dezvolta moralul, mintea şi puterea oamenilor, născoţită de dumnealui d. Carl Furie [*sic*] din Franţa"[26]. Rolul de coordonator al lui Diamant va fi pînă la urmă simbolic, fiindcă utopistul se va sustrage de la asumarea sa concretă: „în loc de lecţiile lui Teodor Diamand, nici nu l-au văzut, nici că s-au pomenit acele învăţături" – se vor plînge în 1839 cei înşelaţi[27]. Nici alte eforturi ale lui Diamant nu sînt atestate documentar, chiar Bălăceanu trecîndu-l pe lista „soţilor agronomi" – sintagma desemna pe reformiştii de la Scăieni – care nu figurau la sediul falansterului. Cît despre Ion Ghica, a cărui exactitate ne e deja familiară, el nu s-a sfiit să scrie că Diamant era la Scăieni „marele Mapa şi domnea ca un suveran".

La 10 martie 1835, un contract de arendă între Bălăceanu şi primii 10 „soţi" (din păcate pierdut) marchează începutul istoriei atestate a falansterului, care coincide în bună parte cu istoria disoluţiei sale. Începutul e în egală măsură „începutul sfîrşitului", fiindcă nici bine nu se instalase primul „roi" – terminologia apicolă, folosită şi de Fourier, a făcut o explicabilă carieră în utopii, arhetipul acestora fiind stupul – că, la 22 aprilie 1835, precaritatea întreprinderii e demonstrată brutal: autorităţile ordonă sechestrul, instituit în favoarea a doi foşti parteneri de afaceri ai lui Bălăceanu care dovedeau drepturi legale asupra Scăienilor. Cei doi arendaseră pe trei ani, în 1833, exact moşia pe care Bălăceanu o arenda iar în 1835! Socotelile părţilor erau totuşi confuze, dar, pe lîngă aceste încurcături, Bălăceanu era să mai piardă buclucaşa proprietate şi pentru a-şi stinge nişte datorii faţă de o „epitropie orfanicească". Ca de obicei, „partizanul zelos" al socialismului

utopic nu respectase scadența, numai că executorii epitropiei – care se desființase între timp – obțin prin tribunal (la 4 decembrie 1834) decizia de a se scoate la vînzare moșia Scăieni la încălcarea unui nou termen. Datoria nu era plătită nici în 1837, iar litigiul a continuat încă multă vreme. Bălăceanu se arăta o dată în plus un artist al tergiversării și al tertipurilor judecătorești. D. Popovici înregistrează, nu fără o inevitabilă stupefacție, manevrele moșierului, pe care le numește global „temporizare"[28]. Nu mi se pare deplasat să constat că această incredibilă „temporizare" a fost unicul mod de existență a falansterului de la Scăieni. Și, mai ales, unicul aport al lui Manolache Bălăceanu la utopia experimentală.

Discipolul lui Diamant arendase, am văzut mai sus, Scăienii gata arendați și ipotecați. Mai mult, membrii „soțietății agronomice"[29] au amorsat plata anticipată a arenzii pe trei din cei cinci ani prevăzuți de contract. În fața unei asemenea conduite, Z. Ornea trebuie să renunțe a-l mai idealiza pe iscusitul *businessman* fără scrupule: „Așadar, Bălăceanu nu a făcut un act de filantropie cedînd gratuit moșia de la Scăieni (cum a făcut în 1833, la Condé, Baudet-Dulary), ci a arendat-o, și pe un preț nu tocmai modest". Mă întreb cum a putut adăuga distinsul cercetător, după ce mai constatase că moșia „nu prea găsea ofertă de arendă" și nu a fost cumpărată de nimeni după desființarea falansterului, o frază ca următoarea: „Dar chiar așa stînd lucrurile, sacrificiul lui Bălăceanu rămîne întreg"[30].

Să ne întoarcem la sechestrul din 22 aprilie 1835. El durează pînă la 30 mai 1835, cînd Bălăceanu reușește o manevră. La 18 iunie, iar sechestru. La 5 august, altă suspendare, pentru o durată necunoscută. Se știe doar că la 10 decembrie 1835 sechestrul era efectiv, pentru a nu mai fi ridicat pînă în 1837, toamna.

Indiferenți pe cît puteau la frenetica rotație a proprietarilor – care nu-i mai antrena și pe ei, în

ciuda banilor dați și în ciuda faptului că trăiau și munceau la Scăieni –, puțin norocoșii „soți" continuau să parodizeze, cu o anevoioasă ingenuitate, ordinea societară. Erau o mînă de oameni – față de 1.500, cu un prim „roi" de 300, cît calculase Fourier ca fiind numărul de aur al falansterului – cu cele mai diverse ocupații, adunați din patru zări de o propagandă care le specula speranțele. Un Pîcleanu ce reprezenta puterea a numărat 53, între care 21 femei. 36 (22 bărbați, 14 femei) erau sub 25 de ani – vîrsta de atunci a majoratului –, alți 10 (5, 5) erau între 26 și 30 de ani. Printre „soți" erau copii și bătrîni. Grosul grupului era format de agricultori și foștii robi țigani („eliberați" de Bălăceanu cu ingenioasa condiție de a rămîne pe loc), dar nu lipseau meșteșugarii (un pantofar de dame, patru croitori bărbătești, doi cojocari – unul din ei lega și cărți) și nici intelectualii (cei mai mulți înregistrați ca „profesori"). La cei 53 se mai adaugă 14, care nu se stabiliseră la Scăieni, apărînd interesele societare pe la București. Unul dintre ei era Diamant, „soț" cu totul onorific, iar altul era Ion Bălăceanu, frate cu Manolache, plătit regește din săraca visterie a falansterului ca să conducă un fel de reprezentanță comercială în București. (Să notăm în treacăt că nici Ion Bălăceanu n-a fost exceptat de procesomania fratelui său.)

Viața comunitară a „soților" poate fi relativ ușor reconstituită cu sprijinul documentelor – contracte, plîngeri, decizii oficiale, relatări ale martorilor oculari. Ca în orice utopie, eforturi permanente urmăresc normarea[31] și regularizarea activităților, forjarea setului de reflexe condiționate în măsură să aboleascӑ schimbarea, accidentul, abaterea. Automatul inescapabil halucinat de utopist produce un pseudotimp anistoric – monoton, previzibil, regizat. În practică, un singur lucru poate sabota acest automat cu ambiții de *perpetuum mobile*: geografia.

Pînă ce izolarea nu e deplină, timpul (istoria), deghizîndu-se în spaţiu (geografie), se strecoară între angrenajele automatului. Dereglîndu-le, distrugîndu-le, impunîndu-şi ezitanta teleologie.

Alergînd „cu a lor bunăvoie" – „nemaiplăcîndu-le viaţa slugăritului" şi îndemnîndu-se „între dînşii după auziri"[32] – să intre în falanster, „soţii" au fost puşi din capul locului în faţa unui regulament aspru; combinat cu bunul plac al lui Bălăceanu, acesta a erodat în mare viteză modelul de fericire în care speraseră colonii – o versiune parţial secularizată, superficial raţionalizată a chiliasmului.

Ca regulă generală, contactele cu elementele din afară erau sever limitate, fără a (putea) fi excluse. Izolarea era parţială din raţiuni economice – relaţii de producţie şi schimb, servicii de poştă şi agenţi, activitatea filialei bucureştene – şi de propagandă – micul turism planificat, menit să-i lumineze în privinţa ordinii societare pe curioşii din elită[33]. Pentru a fi evitate sau cel puţin controlate scurgerile masive de bunuri şi personal, un serviciu de pază deveni necesar. El fu organizat de un fost „unterofiţir" din miliţie – în schimburi, cu arme şi ţinută paramilitară –, devenind una din corvezile deplînse mai tîrziu de „soţi". Protejînd falansterul de intruşi, paza împiedica şi părăsirea coloniei fără permisiune – „atracţia pasionată" dădea adesea îngrijorătoare semne de relaxare.

Traiul cotidian era minuţios planificat: „seanţe" serale stabileau şi înscriau într-un jurnal activităţile zilei următoare[34]. Se muncea timp de opt ore pe zi – fapt remarcabil în epocă –, în două etape: şase ore dimineaţa, alte două după prînz şi odihnă. Cum, încă de la înfiinţarea falansterului, posibilitatea de a munci variat („a lucra orice fabrică") era considerată un drept preţios, „soţii" prestau cele mai diverse operaţiuni: săpau şanţuri, construiau puţuri, dărîmau ziduri (vechi), scoteau mărăcini, culegeau

via, efectuau alte munci agricole, făceau comerţ. Erezia calendaristică a utopiei face ca la Scăieni să se instituie un timp metronomic: nu există sărbători, zilele de lucru sînt mereu egale cu ele însele. Sărbătorile şi duminicile erau zile lucrătoare chiar pentru „soţii" veniţi cu treburi la filiala bucureşteană, secretarul „metohului" avînd obligaţia de a urmări ca membrii coloniei aflaţi temporar în capitală să-şi consume integral timpul de lucru. Mesele se luau în comun, după o „tablă a mesei" pe care se puteau înscrie patru meniuri. Un al cincilea, festiv, era destinat musafirilor. Dormitoarele erau comune, cu paturi „ca de la spital" –, observă un Borănescu venit în control[35]. Aceeaşi fire iscoditoare, descoperă şi uşa ce dădea spre „fetile de pansion", dar nu o poate forţa, lipsindu-ne şi pe noi de o mărturie cu privire la această formă de învăţămînt lancasterian. În schimb Borănescu remarcă altceva: cîteva persoane „îmbrăcate" în „ismene, cămăşi şi scufii albe în cap"[36].

Utopia nu era gratuită: cheltuielile pentru masă, casă şi haine se scădeau din cîştig „pînă la o para". Acest amănunt e definitoriu pentru Bălăceanu, ca şi coexistenţa la Scăieni a două sisteme economice puţin compatibile: falansterul şi gospodăriile individuale ale clăcaşilor. Se vorbea foarte frumos despre valoarea muncii libere şi atrăgătoare, dar se percepeau dijmă şi rentă în muncă. Veniturile din agricultură – suport tradiţional al utopiei – erau completate de cîştiguri de la mori, instalaţii de vinificaţie, cazane de rachiu, paturi de viermi de mătase, o piuă de abale, hanuri cu prăvălii, cîrciumi. Totul primise eticheta onorabilă şi modernă de „industrie": „Cînd zic industrie înţeleg agricultura, manufacturile şi comerţul, şi nu numai industria, dar şi ştiinţele, şi literele, şi frumoasele arte care atîrnă mai cu seamă de gîndire" – spunea Ion Ghica în 1843, în deschiderea cursului său de economie politică la Academia Mihăileană[37].

Pentru a întregi schiţa falansterului de la Scăieni, să notăm că încălcarea regulilor administrative şi de convieţuire era sancţionată prin amenzi băneşti („ştreaf"), ca în întreprinderile capitaliste, iar evidenţa producţiei şi retribuţia urmăreau cantitatea şi calitatea muncii (conform doctrinei lui Fourier): „cîte ceasuri au lucrat fieştecarele pă zi, în ce vreme şi la ce lucru şi cu cîtă silinţă şi talent..."[38]. Într-o formă plastică, principiul repartiţiei e reafirmat de Bălăceanu: „scoposul [societăţii] este: a fieşcăruia în parte enteres, după ale sale osteneli"[39].

Spuneam mai sus că istoria falansterului de la Scăieni este cea a disoluţiei sale. La 29 septembrie 1836, pe raportul medelnicerului Pîcleanu, Departamentul trebilor din lăuntru pune rezoluţia de desfiinţare, iar pe 30 ocîrmuirea judeţului Saac e chemată să ia măsurile de rigoare. Bălăceanu temporizează, bineînţeles: la 27 noiembrie se plînge domnitorului că e nedreptăţit de poliţie, deşi văzuse cu ochii săi ce rezoluţie ostilă pusese Vodă pe cererea unui grup de „soţi" din 1 noiembrie. „Soţii" solicitau, *comme si de rien n'était*, un plug instrumental care să slujească drept „model plecatei [...] soţietăţi". Alexandru Ghica ordonă sec arestarea lui Bălăceanu, care s-a şi făcut, la 3 decembrie 1836. La aceeaşi dată, un grup de zece „soţi", membri mai noi ai coloniei societare, adresează o jalbă ocîrmuirii judeţului Saac. Textul are o valoare literară aparte, fiind o colecţie de *topoi* ai discursului milenarist însoţiţi de dublul lor negativ: „în locul veacului de aur, veacul noroiului; în locul raiului pămîntesc, mai rău decît păcătoşii în iad (care ei sînt morţi, iar noi vii); în loc de lăcaş, ca nişte vinovaţi la arest..."[40]. Mofluză, întîia fracţiune disidentă părăseşte falansterul între dorobanţi, la 4 decembrie. Un ultim grup de şase „soţi" era plecat la 30 decembrie. Rămăseseră la Scăieni doar robii şi cîţiva dintre „soţii" care trăiau în împrejurimi. La 31 decembrie, ocîrmuirea

județului Saac putea raporta Departamentului trebilor din lăuntru că „această soțietate, după cuvîntările și băgările de seamă ce s-au făcut soților de către ocîrmuire, s-au desființat cu chipuri liniștite și mulțumitoare”[41].

Izgonit brutal de istorie, falansterul a supraviețuit în legendă. Ion Ghica pretinde că Bălăceanu și Diamant au fost exilați din poruncă domnească, iar Șt.D. Greceanu scrie că Bălăceanu „se împotrivi cu armele în mînă, el și confrații săi, la forța militară trimeasă de Al. Ghica Vodă ca să astîmpere viața comunistă de pe moșia lui”[42]. Și e atît de frumos episodul romantic al apărării, încît nu mai contează că Bălăceanu nu mai era la Scăieni în zilele sfîrșitului, iar Diamant se despărțise cu mult înainte de întreprinzător (rămînînd amici: în 1836, utopistul e martor la atestarea testamentului lui Bălăceanu). Cît despre surghiun, nici pomeneală. Nici recidivistul boier nu l-a cunoscut decît în 1841-1842, după ce se depășise pe sine: răpise noaptea, de pe moșia fratelui său Ion, cîteva familii de robi.

Diamant, eșuînd pe tărîmul utopiei, a primit pînă la urmă pedeapsa cea mai cumplită, fiindcă era una simbolică: a ajuns să măsoare, atît cît a mai trăit, imperfectul tărîm al realității – documentele îl arată ca foarte prezent inginer hotarnic între 1836 și 1841. Cît despre ultimul spasm al ordinii societare în Valahia, el e inerțial și postum: procesul lui Bălăceanu cu 14 foști „soți” nu se terminase nici în 1845. Diamant murise în 1841, Bălăceanu în 1842.

Am văzut cum Ion Ghica și Kretzulescu au idealizat personalitățile și faptele lui Diamant și Bălăceanu, înșelîndu-se cu deosebire în privința celui de-al doilea. Hotărîrea secției criminale a Divanului judecătoresc din 31 ianuarie 1839 folosește, pentru a defini acțiunea lui Bălăceanu, termeni fără echivoc: „o neadevărată întreprindere [...], o vicleană și înșelătoare mîglisire spre în parte-și lacom folos”[43].

D. Popovici conchide, cu exactă neîndurare: „Construit pe fanatismul unuia şi minat de calculul interesat al altuia, falansterul de la Scăieni era condamnat să cadă mai înainte de a realiza vreuna din trăsăturile esenţiale fizionomiei unui falanster"[44]. Iar Dan Bădărău, în anul de graţie 1960, în plină sesiune comemorativă la Academie, a avut cele mai aspre două cuvinte despre falansterul de la Scăieni: „o farsă".

5. Eşecul falansterului nu l-a dezarmat pe Diamant. La 7 mai 1841, el adresează Consiliului Administrativ al Principatului Moldovei un memoriu în care propune organizarea unor colonii agricole--industriale cu ţiganii statului. Titlul e lung şi rezumativ, loc comun al memoriilor utopice: *Mémoire sur un moyen de faire cesser la vie vagabonde et immorale des bohémiens de l'Etat; de les établir facilement sur des terres de l'Etat, des monastères et des boyards; d'améliorer radicalement leur état moral et matériel et de les rendre très utiles au pays et aux propriétaires sur les terres desquels ils s'établiraient*[45].

Propunerile lui Diamant sunau oarecum familiar la Iaşi, iar utopistul are abilitatea să citeze exact pasajul din Regulamentul organic (capitolul III din anexă, litera O) în care se consideră „qu'une réforme d'amélioration ayant été faite pour toutes les classes des habitants de la Moldavie, le gouvernement a eu soin de penser aussi à l'établissement de ces bohémiens qui par leur vie vagabonde et déréglée, non seulement ne font aucun progrès sous le rapport moral et matériel, mais encore ils sont à la charge des autres habitants et très préjudiciables au pays". Scopul filantropic al guvernului era de a încerca să-i stabilească pe ţiganii statului pe pămînturile unor proprietari particulari, dar rezultatele concrete în această direcţie se mai lăsau aşteptate.

Avansînd modelul coloniilor agricole-industriale, Diamant menţionează succesul lor în Olanda şi

Belgia, ceea ce suna mai mult decît onorabil. Sursa reală de inspirație trebuie să fie totuși alta, adăugată ingenuu: „Francia au Paraguay en Amérique a doublé le revenu de son Etat et a amélioré radicalement l'état moral et matériel de ses sujets". Francia, eminent dictator paternalist, e o referință paradigmatică. El e cel care a continuat pînă la treapta statului modern experiența seculară a reducțiilor iezuite, „falansterele" triburilor Guarani (un subiect predilect în Secolul Luminilor). Apropierile dintre Paraguay și proiectul moldovean sînt izbitoare, dacă înregistrăm ciudatul milenarism al guaranilor: ei vagabondau neobosit de la un ocean la altul, peste Anzi și prin jungle, fiindcă ordinea perfectă pe care o profețeau șamanii lor era determinată și topologic – paradisul terestru se putea inaugura oricînd și, încă mai chinuitor prin risc, *oriunde*. Iar migrația metodică după azimuturile mereu schimbătoare primite în direct din ceruri întărea hoinarilor mistici nădejdea (oarecum probabilistică) a unor locuri bune la festinul escatologic[46].

Să ne întoarcem în Moldova: nu actualiza oare șatra un arhetip al comunității umane în derivă cronică spre fericire? În lipsa scuzabilă a probelor de utopism conștient practicat de țigănime, savuroșii romi ficționali datorați clasicilor ne aduc cele mai elocvente exemple. Și nu fervoarea libertară a țiganilor socialistului Bolliac, romantic avocat al drepturilor omului[47], ne convinge de interesul acelora pentru transplantul viitorului radios în prezent, ci *Țiganiada*, minunatul „poem etnologic" (G. Călinescu) prin care Școala Ardeleană dobîndește o surprinzătoare modernitate și un irezistibil umor. Începînd din întîiul cînt, de la momentul în care înțeleptul Drăghici scrutează posibilitatea descălecării („Noi țiganii să avem țărișoară!") și pînă la carnavalesca păruială care sparge colocviul asupra formei optime de guvernare, patentul utopiei tuciurii e zgomotos

aproximat. Iar dacă năvala dement pitorească a cetățenilor potențiali invalidează propunerea „demo-aristo-monarhicească” a unui Janalău relativist, ca și pe aceea a monarhistului Baroreu, ca și pledoaria lui Slobozan, rămîne visul celui din urmă: o „republecă – așezată pe temeiuri firești, neclătite”, în care toți sînt „frați și fii a unii maice bune”. Destul ca să observăm aptitudini utopice, deși sîntem preveniți că „prin țigani să înțăleg ș-alții”[48].

Am văzut că *Memoriul* lui Diamant, care trebuie citit și ca o sinteză a *Apelului* din 1833 și a experienței Scăienilor, încerca să se integreze filantropiei „de o calitate foarte dubioasă”[49] a guvernului moldovean. La această strategie trebuie să adăugăm buna supraveghere a discursului, foarte necesară pentru a nu șoca *establishment*-ul susceptibil al vremii. Alături de pasajele tipic fourieriste, unele reluate *verbatim* din *Apel*, Diamant include promisiunea consolidării educației religioase, inevitabil recurentă în vremuri de instabilitate: „Il sera inculqué à tous, des principes d'ordre, d'économie, de morale et de *notre sainte religion*” (s.m.). Preocuparea religioasă, prezentă în forme cu totul necanonice la Fourier, evocă mai curînd spiritul conciliant al discipolilor acestuia, care doreau să-și propage erezia pe cele mai conservatoare căi[50]. De asemeni, mai sceptic în privința finanțării benevole, Diamant propune emiterea unor serii succesive de acțiuni pentru obținerea capitalului necesar organizării coloniei, sub controlul ministerelor de finanțe și interne. Sechele ale unui rebel *raccourci* escatologic pot fi totuși puse în evidență: de la asigurarea contagiunii[51], la fixarea unui termen de zece ani pentru lămurirea proprietarilor funciari asupra paradisului societar[52]. Binețeles, asemeni utopiștilor cu ecou internațional, Diamant nu are nici un dubiu că pacienții falansterizării, începînd de la cea mai fragedă vîrstă, ard de dorința de a munci: „Tout le monde, hommes,

femmes et enfants au-dessus de quatre ans, trouveront leur plaisir et leur bonheur à travailler...". Cît despre muncile neplăcute, pentru care şi azi mai sînt necesari imigranţi şi se inventează roboţi, „il se présentera un grand nombre de volontiers [*sic*] pour les exécuter".

Speranţa utopiei generalizate, triumfătoare prin forţa exemplului, e intactă. Iat-o diseminată în filigranul paragrafului care extinde aplicabilitatea sistemului coloniilor agricole-industriale la alte categorii sociale marginale, nu fără simpatice consecinţe pentru elite: „Alors, beaucoup de familles pauvres de chrétiens et de juifs, ainsi que les mendiants qui encombrent la capitale et autres villes, trouveront, dans les colonies, un travail productif, agréable et varié d'après le goût et la vocation de chaque individu. De cette manière ces malheureux seraient arrachés aux misères, aux maladies et à l'ennui de la capitale, et celle-ci sera débarrassée de ces malheureux qui par leur encombrement et leur misère la rendent sale, malpropre et inhabitable pour les classes riches qui veulent y habiter et pour les employés du gouvernement dont le séjour y est inévitable". Şi, pe lîngă aceste avantaje, „il est facile de concevoir et les nombreux [*sic*] bénédictions que le gouvernement s'attirera par suite de ces améliorations radicales...".

Diamant, nevindecat de nobilul tic al soluţiilor fanteziste, îşi probează cu *Memoriul* capacitatea remarcabilă de a analiza situaţia social-economică a vremii lui, ca şi emoţionanta bună-credinţă, nealterată de compania lui Bălăceanu şi neclintită de eşecuri. Soarta nu i-a îngăduit să afle cît de mult îşi doreau cîrmuitorii moldoveni gloria atît de generos garantată: într-o deplasare la Cîmpina ca inginer hotarnic, după ce contractase o tuberculoză galopantă, Diamant se stinge. Era în ziua de 13 (15?) august 1841, iar el avea (probabil) 32 de ani.

Posteritatea imediată a utopistului e meschină și tristă. A fost înmormîntat de trei cetățeni din Cîmpina care aveau să tot facă plîngeri pentru a-și recupera cheltuielile, în timp ce pentru acoperirea numeroaselor datorii, creditorii au fost în stare să ceară de la Costache Conachi, care îl găzduise pe Diamant la Iași (îi dăduse și bani), niște bucăți de cergi vechi pentru cai și un lemn de șa. Și parcă pentru a întări simbolic dezastrul – unul paideic, de fapt! –, un Petrache Gavrilescu se plîngea la 23 august 1841 Judecătoriei Prahova: „Știut fac domniilor-voastre că eu fiind așăzat la d. răposatu Teodor Diamandi pă trei ani ca să mă învețe la meșteșugul inginerlîcului; la care slujind doi ani și jumătate, n-au căutat a mă învăța, zicîndu-mi că am vreme ca să învăț. Și întîmplîndu-se de au răposat și pentru că nu m-au învățat, cei a mi se plăti o simbrie pre cît să va găsi cu cuviință".

Situate divers între neînțelegere și hagiografie, ecourile vieții și activității lui Diamant, din epocă și din deceniile imediat următoare, aveau să fie tot mai mult recuperate, în deceniile șase și șapte ale secolului nostru, în lumina reducționistă a unui anumit socialism protocronic. Am încercat, în interesul constituirii unei imagini verosimile și corespunzătoare adevărului istoric, să izolez clișeele teziste și să evidențiez posibilitatea încadrării mai exacte a lui Diamant în contextul general al utopismului. Fără a umbri tragica exemplaritate a fourieristului român, aflată dincolo de excesele *pro* și *contra*.

6. Mi-a rămas, din motive de circularitate, să limpezesc împrejurările întîlnirii lui Poteca, părăsit de noi în drum spre Occident, cu utopia. Voi face din nou apel la G. Călinescu, deschizînd *Istoria*... la pagina 121 a ediției Piru, începînd cu o precauție: „Ingenuitatea lui Poteca este foarte mare, caracteristică acestei epoce române ce experimentează tardiv suavitățile misticei erotice".

Ajuns la Budapesta, Poteca – ce nume de *homo viator* predestinat! – slujeşte pe altarul a două pasiuni: „Doo patimi au stăpînit inima mea plină într-această vîrstă ce mă aflu acum de 41 de ani: adică dragostea fetelor şi dragostea învăţăturei". Cum a doua sa dragoste nu reuşeşte să-l familiarizeze cu utopiile, fapt sigur – probat de opera sa –, să urmărim arhetipul cetăţii radioase în tribulaţiile datorate celei dintîi.

După o experienţă de *eros paidikos* în patrie (durase şase ani, pînă cînd acea „fecioară de rangul celor mari" împlinise cincisprezece), valahul ajunge în pragul alteia. De astă dată era vorba de o foarte frumoasă şi voinică unguroaică, tot elevă (la o vagă şcoală ţinută de soţia găzduitorului său), tot „fără răotate", tot „fără scopos trupesc spre dînsa". Afecţiunea e reciprocă, iar juna, de la care nu ne putem totuşi aştepta la discernămîntul unui Rudolph Otto, îl numeşte pe focosul prelat „heilige Herr".

Dibuind cu totul empiric armonizarea celor două pasiuni – ne amintim că Fourier, mai ambiţios, voia să le armonizeze pe toate –, Poteca nimereşte într-un edificiu tot atît de „asservi au désir" ca un falanster, cum studioşii utopiei au teoretizat convingător[53]. Acolo, povesteşte seninul prelat, alege (din două) o fată „frumoasă ca o floare noo de trandafir, ca un înger, ca o dumnezeire" şi ajunge cu ea într-o cameră ce părea pregătită „într-adins pentru dobîndirea amorului".

Aşa şi era.

Spiritualizat („Ea pare că mă făcuse de tot duh"), viitorul arhimandrit şi egumen părăseşte „cette utopie remarquable" (Lapouge), după cît se pare fără a mai reveni. În orice caz, fără a şti că aparenta „răsplătire de la Dumnezeu" (un clasic: „Dar pentru care fapte?") fusese o ocheadă înspre paradisiaca ordine viitoare întru care osteneau utopiştii.

(1985)

Note

1. Pentru un portret al lui Eufrosin Poteca, v. G. Călinescu, *Istoria literaturii române...*, Bucureşti, Minerva, 1982, pp. 120-122, de unde provin citatele din prima parte a lucrării de faţă. Tot acolo găsim o scenă care depăşeşte, prin implicaţii, destinul lui Poteca: Neofit, episcop de Roman, susţinîndu-l pe mitropolit, îl acuză pe Poteca de ateism şi că ar fi făcut pe Isus „soare moralnic". O sută de ani mai tîrziu poziţiile înalţilor funcţionari ecleziastici aveau să fie riguros inverse (*cf.* cuvintele lui Iustinian Marina, citate de Czeslaw Milosz în *La Pensée captive*, Paris, Gallimard, 1953, cap. VIII).
2. Azi Calea Rahovei.
3. Cum lucrarea aceasta nu poate exagera decît în privinţa detaliilor semnificative şi convenabile viziunii mele, trimit pentru informare sistematică la lucrarea lui I. Cojocaru, Z. Ornea, *Falansterul de la Scăieni*, Bucureşti, Editura Politică, 1966. Tezismul celor doi autori parazitează discursul pe alocuri, dar colecţia de documente – multe din ele publicate întîia dată – asigură restaurarea adevărului. Voi cita frecvent din *Falansterul...* cu sigla *CO*. Pentru biografia lui Teodor Diamant, v. pp. 44-55. Referiri frecvente se vor face şi la valoroasa lucrare a lui D. Popovici, Santa Cetate. *Între utopie şi poezie*, reeditată de I.Em. Petrescu în D. Popovici, *Opere*, IV, Cluj, Dacia, 1980. Siglă: *DP*.
4. V. *CO*, p. 361.
5. *Ibidem*, p. 359.
6. Pentru edificare, să observăm scrisoarea adresată de Ghica în octombrie 1883 lui Alecsandri, care conţine o mare bogăţie de informaţii asupra lui Diamant, mai ales fanteziste. Astfel, o mişcătoare întîlnire dintre Ghica şi Fourier (mort în 1837) îi dă primului prilejul să-l evoce pe Diamant (care mai trăia în 1842).
7. V. *CO*, p. 48.

8. Amănunt discutat şi în *CO* (pp. 47-49), şi în *DP* (pp. 14-15).
9. *CO*, p. 49.
10. *Apud CO*, p. 49.
11. Citatele urmăresc textul republicat în *CO*, pp. 379-388.
12. Am conceptualizat în altă parte, ca „*raccourci* escatologic", credinţa utopiştilor în advenirea bruscă, uneori în ciuda tuturor obstacolelor *reale*, a viitorului radios. Un exemplu intuitiv: copiii-pictori din comuna Vultureşti, jud. Argeş, îşi zugrăvesc localitatea natală în anul 2000 ca pe un fel de Houston sau Baikonur. Or, pictînd ei în deceniul 9, le-ar veni cam greu să utilizeze peisajul real al comunei lor.
13. V. *CO*, p. 386.
14. Barbu nu se prea silise cu învăţătura, astfel că fratele mai mare, care-l idealiza oarecum scriindu-i în franceză, era precaut: „Si tu n'as pas encore appris le français, écris moi en valaque" (*CO*, pp. 347-349).
15. V. *DP*, p. 95n.
16. *Ibidem*, p. 95.
17. Pentru o eventuală paralelă forţată cu utopia experimentală americană, se poate începe cu Maren Lockwood, „The Experimental Utopia in America", în Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, Souvenir Press (Educational Academic) Ltd., 1973, pp. 183-200.
18. *Apud CO*, pp. 212-214.
19. *Ibidem*, p. 53.
20. Cunoscătorii îmi vor ierta libertatea de a combina două memorabile formulări ale lui Cioran.
21. Republicate în *CO*, pp. 399-404.
22. Considérant, care dedicase regelui prima ediţie a lucrării sale *Destinée sociale (1835)*, adaugă în fruntea ediţiei a doua (1847) sugestia ca Louis-Philippe să devină întîiul donator pentru falanstere: „comme étant, à titre de chef du Gouvernement et de premier

propriétaire de France, le plus intéressé à l'ordre, à la prospérité publique et particulière, au bonheur des individus et des nations". Sugestia nu a avut urmări, cu toată diplomaţia lui Considérant, care afirma că n-ar putea formula „un souhait plus hereux pour la dynastie d'Orléans" decît aceea de a o vedea punînd piatra de temelie a ordinii societare. *Apud* Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 365.

23. Citatele sînt din portretul făcut de Z. Ornea lui Bălăceanu în *CO* (pp. 55-61). Z. Ornea presupune că Bălăceanu, care avea multe cărţi în latină, greacă, franceză, putea cunoaşte din lecturi proprii „lucrări ale utopiştilor sau diverse prelucrări".

24. *CO*, p. 228: „conserves-toi, instruis-toi, modères-toi, vis pour tes semblables" – din motive care-l evocă pe nemuritorul Gambetta: „afin qu'ils vivent pour toi".

25. Fourier nu era acasă, dar i-a scris în septembrie 1835 lui Ion Ghica, vrînd „detalii cu privire la întreprinderea lui Diamant" şi rugîndu-l să transmită fostului emul o carte.

26. *CO*, p. 241.

27. Citatul provine dintr-o hotărîre a Divanului judecătoresc din 31 ianuarie 1839 (*CO*, p. 307). Aceleaşi lucruri se spun în plîngerile „soţilor agronomi" din 3 decembrie 1836 (*CO*, p. 291) şi 9 decembrie 1836 (*CO*, p. 298).

28. *DP*, pp. 31-37.

29. Documentele falansterului ocoleau terminologia fourieristă, care începuse a fi suspectată de autorităţi. După ce Mihail Ghica, fratele domnitorului, întemeiase (în 1834) o „Societate de agricultură" – în care figurau şi Diamant, şi H. Crateros, agronomul Scăienilor –, cuvîntul „societate" căpătase credit şi circulaţie. Falansterul se mai numea „ferma soţietară", iar „soţii" – „tovarăşi agronomi".

30. V. *CO*, p. 83.

31. Referindu-se la celălalt falanster – falansterul –, adică Gilles Lapouge îi deosebeşte un caracter

antinormativ (ştim ce înşelător e un prefix ca *anti-*!): „La notion cardinale de toute utopie, celle de norme, semble pulvérisée. Pas de norme, puisque rien n'est anormal dans le phalanstère. Et pourtant, le phalanstère n'est pas une nef des fous, c'est un château sadien, tout aussi rigoureux, mais dans lequel la passion n'est jamais cultivée pour ses pouvoirs de destruction, au contraire, puisque les passions dangereuses sont traitées de manière à s'épanouir vers le bien" (*Utopie et civilisations*, Paris, Flammarion, 1978, p. 273).

32. Citez din hotărîrea secţiei criminale a Divanului judecătoresc (31 ianuarie 1839) în litigiul lui Bălăceanu cu 14 „soţi" care-l acuzau de înşelăciune (*CO*, pp. 306-342).

33. Acest mic turism capătă însă un caracter erotic şi de divertisment, după cum reiese din plîngerea lui Bălăceanu către ocîrmuirea judeţului Saac (4 septembrie 1836): unii „voiesc a veni acia pentru plimbare, sau pentru a-şi rîde de nişte începuturi slabe de agronomie ce am putut de am alcătuit pentru întîiaşi dată, sau de a mînca şi a să desfăta fără nici o plată, plimbîndu-se şi desfătîndu-se printre fetile pansionare fără nici o ruşine şi atingînd în batjocură regulile moralnice ale soţietăţii, glumind şi desfrînat purtîndu-să, precum mulţi au făcut pînă acum din tinerii părţilor ocîrmuitoare şi mădulari ai tribunalurilor locale..." (*CO*, p. 255).

34. Procedeul era cunoscut de moşnenii devălmaşi, care deliberau înaintea unei hotărîri deosebit de importante. *Cf. CO*, p. 133.

35. La 14 septembrie 1836. V. *CO*, pp. 257-259.

36. Strania ţinută, o caricaturală uniformă utopică, ar putea fi portul românesc. De ce scufia, totuşi? Sugerînd – cînd nu e frigiană – o altă marginalitate, scufia leagă falansterul de azil. Cum se ştie, ambele nivelează: uniformizează etic, susţin valorile familiei şi muncii, reduc diferenţele, elimină ultimele amintiri ale sacrului (nu fără a avea tentaţia unei pseudo-sacralităţi, derivată din mistica progresului). Scipion

Pinel, reformatorul de la Salpêtrière, știa deja că în azile, ca și în închisori și ospicii, „le plus sûr et peut-être l'unique garant du maintien de la santé, des bonnes mœurs et de l'ordre est la loi d'un travail mécanique rigoureusement exécuté". Și mai lămuritoare e experiența condusă de Samuel Tuke: la o milă de York, în mijlocul unui bucolic peisaj, azilul său finanțat de Societatea Quakerilor pare o mare fermă rustică înconjurată de o întinsă grădină ferecată. Disciplină liber-consimțită, muncă regulată, viață socială ca de mare familie – o *Sancta masserizzia* a alienaților. Familia e desigur un simulacru, dar situația psihologică e reală: rațiunea ia chipul Tatălui, ficțiunea ocultează istoria. Cum spune Foucault (în *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 10/18, p. 264; referința la Pinel e datorată tot lui Foucault), Tuke „a découpé la structure sociale de la famille bourgeoise, l'a reconstituée symboliquement dans l'asile, et l'a laissée dériver dans l'histoire". Din ce am văzut despre azil, nimic utopic nu îi e străin. Ca și falansterul, el caută în arhetipul familiei prestigiul valorilor primitive, încă necompromise în social. Familia este așadar bună „par la nature" (deși mai toți utopiștii propun o structură familială de concepție originală); „c'est la société qui...".
Scufia „soților" agronomi, purtată în plină zi, se înscrie și în altă ordine simbolică: ne reamintește dimensiunea onirică a utopiei, paradoxala îndîrjire a cetății radioase de a trăi în plină lumină stereotipia ferice a noctambulilor.

37. O definiție exactă a industriei e dată în Principate abia în 1860, de către economistul Dionisie Pop Marțian. V. *CO*, pp. 112 *sqq*.

38. *Ibidem*, p. 131.

39. *Ibidem*, p. 265.

40. *Ibidem*, pp. 290-292.

41. *Ibidem*, p. 302.

42. Șt.D. Greceanu, *Genealogiile documentate ale familiilor boierești*, vol. I, București, 1913, p. 173. *Apud CO*, p. 192.

43. V. *CO*, p. 340.
44. *DP*, p. 37.
45. Toate citatele din memoriu provin din *CO*, pp. 404-410.
46. Escatologia Guarani e analizată de Mircea Eliade, în celebrul său studiu „Paradise and Utopia: Mythical Geography and Eschatology", antologat şi de Frank E. Manuel în deja citata *Utopias and Utopian Thought*.
47. V. poeziile „Ţiganul vîndut", „Fata de ţigan şi fata de boier", „O ţigancă cu pruncul său la Statuia Libertăţii în Bucureşti".
48. Eposul eroi-comic, formula aleasă de Budai-Deleanu pentru dezvoltarea concepţiilor social-politice, pare maniera cea mai firească în cazul utopiei, chiar dacă istoria mai recentă a utopismului înregistrează mai ales sumbre avertismente romanţate.
49. *DP*, p. 38.
50. Unul dintre discipolii lui Fourier, Hennequin, declara la un oarecum profetic „banquet des prêtres socialistes": „chaque pas que nous faisons dans la science sociale est un pas qui nous ramène au christianisme...". Asupra raporturilor fourierismului cu religia, v., dintre lucrările deja citate, Paul Bénichou, *op. cit.*, pp. 241-247; 359-378 şi *DP*, pp. 38-40.
51. „Si donc les résultats du nouveau plan des colonies agricoles-industrielles sont tels que le soussigné a l'honneur de les annoncer il est évident que tous les monastères et tous les boyards qui ont d'esclaves imiteront le bon exemple donné par le patriotisme éclairé et prévoyant du gouvernement et s'empresseront d'organiser de semblables colonies sur leurs terres particulières avec leurs esclaves."
52. Subînţeleasă în pasajul următor: „A l'expiration de dix années, la direction de la colonie s'accordera avec le propriétaire de la terre comme elle le jugera à propos".
53. Mai recent şi mai amuzant, Gilles Lapouge, în *Le Singe de la montre. Utopie et histoire*, Paris, Flammarion, 1982.

Utopie și revoluție. Idei europene, experiențe românești

O reconsiderare a influenței Revoluției franceze în spațiul românesc implică un examen al întîlnirii – în mentalități și evenimente – dintre revoluție și utopie. Am inițiat cu alt prilej acest examen[1], încercînd o nouă lectură a documentelor arhicunoscute, din dorința de a contribui la clarificarea unor momente cruciale din istoria națională prin reacție la rezultatele unor cercetări moderne ale relației utopie-revoluție, prin intermediul reconstrucției epistemologice a unor demersuri tradiționale din teoria culturii și din istoriografie. Paginile de față reprezintă continuarea propriilor cercetări anterioare – cu adaos de exemple și conceptualizare mai consecventă – asupra unor instanțe în care impactul discursului și practicii revoluționare franceze este relevabil. Ponderea capitolului teoretic se justifică, dincolo de necesitățile tehnice ale analizei procesului revoluționar autohton de la 1848, prin dorința modestă de a completa lacunele literaturii de specialitate în chestiunea raportului utopie-revoluție. Asemenea lacune, care grevează asupra înțelegerii momentului 1848 – un aliaj inextricabil al utopiei cu revoluția –, sînt cu atît mai uimitoare și mai innacceptabile cu cît există numeroase lucrări (unele de mare circulație și chiar cu prestigiu de operă clasică) asupra fiecăruia din termenii raportului, ca și suficiente lucrări în care aceștia sînt studiați împreună.

1. Utopie și revoluție: semantică istorică, interpretări

Cea mai veche asociere literală a utopiei cu revoluția se găsește într-un poem englez din 1650, *Clarastella* (reluat de John Booker în culegerea sa din 1661, *Telescopium Arcanicum*). Autorul poemului, Robert Heath, face o trecere bruscă de la chestiunile mecanicii cerești la cele sociale, în plină evocare a legendei lui Noe, pentru a declara că:

„Nothing but fine Utopian Worlds i' the Moon
Must be new form'd by Revolution"[2].

Ceva mai tîrziu, tot în Albion, Marchamont Nedham, în *The Excellence of a Free State* (1656), a folosit cel dintîi termenul „revoluție" cu o denotație politică pozitivă, evocînd oblic – dar pregnant – utopia:

„a revolution of Government in the Peoples hands hath ever been the only means to make Governors accountable, and prevent the inconvenience of Tyranny, Distraction, and Misery"[3].

Paradigme incomensurabile, utopia și revoluția au ireductibile afinități. Istoria gîndirii europene stă martoră: în vreme ce utopia coboară din teologie în politică, revoluția trece din astrologie, prin astronomie, în sociologie și acțiune politică. Puțină semantică istorică ne ajută să urmărim cum *revolutio*, derivat din verbul latin tardiv *revolvere*, a devenit termen științific în latina medievală (folosit în astronomie și, în genere, în matematici), pentru a dobîndi conotații social-politice și, cum am văzut, chiar denotație legată de această sferă. Astăzi, vechea denotație secundară este sens principal[4]. Avem de-a face cu un proces complex de secularizare și de trecere de la abstract la concret; Mileniul își

pierde transcendenţa, utopia asediază geografia, venind spre Lumea Veche din *terrae incognitae* şi canulare. Speranţa utopică nu mai focalizează exclusiv pe un *ou-topos* fantasmatic, ci caută un *eu-topos* sublunar; Wordsworth avea să spună poetic acest adevăr, în versurile finale din *French Revolution*:

„Not in Utopia, – subterranean fields, –
Or some secreted island, Heaven knows where!
But in the very world, which is the world
Of all of us, – the place where, in the end,
We find our happiness, or not at all!".

Prin această *prise de conscience* nu ajungem la sfîrşitul utopiei; utopismul iese întărit din criza sa de situare: pe de o parte, el asistă naşterea spiritului revoluţionar, prin trecerea de la chiliasmul fatalist la cel realist şi prin renunţarea la ajutorul divin[5]; pe de altă parte, *der Revolutionsgedanke* (R. Kalivoda) se desprinde progresiv din ambianţa gîndirii utopice, devenind acţiune şi căpătîndu-şi înţelesul modern. Sir Philip Sidney, cel care definise atît de fericit utopia ca *speaking picture*, va găsi, vorbind despre rebeliunea olandeză din vremea sa, o altă formulare norocoasă: *fire in the mind (Arcadia)*. Nu alte conotaţii au formulările germane *Revolution im Kopf, Revolution des Geistes*, chiar *moralische Revolution*, apărute sub influenţa secolului XVIII francez[6]. Toate acestea atestă amalgamul de idei, imagini, ficţiuni şi acţiuni din care desprindem, prin simplificări succesive, utopia şi revoluţia. Practic, întrebările pe care şi le pune cercetătorul utopiei pot fi reluate, cu bune rezultate, de analistul revoluţiei: avem de-a face cu o propensiune general umană? cu o stare de spirit? o mentalitate? o particularitate europeană? o trăsătură a spiritului naţional englez, francez ori rus? este ea nostalgică, regresivă? sau, dimpotrivă, se leagă obligatoriu de progres, de gîndirea prospectivă, anticipativă?

Pentru autorii care consideră revoluția o propensiune general umană, ea este un laitmotiv antropologic, o pasiune recurentă pentru nou și schimbare; în logica binară inevitabilă, revoluția constituie deci pandantul altei constante – utopia: setea de stabilitate, echilibru. Dialectica revoluție-utopie ar putea imita pe aceea, paradigmatică, actualizare-virtualizare, iar istoria ar putea fi definită în consecință ca o funcție cu două variabile, utopia și revoluția. Graficul intuitiv al funcției ar fi o linie frîntă, iar fluxul devenirii ar putea fi reprezentat ca legătură între o serie de crize; desigur, o modelizare mai riguroasă ar conduce spre un graf complex, care să țină seama de un număr substanțial de variabile, de la stabilitate și capilaritate socială la economie, demografie și semioză socială, avînd ca factor de referință generală imaginarul. Dacă examinăm numai temporalitatea specifică utopiei și, respectiv, revoluției, descoperim că în ambele cazuri e vorba de o întreagă imagerie idealizată, puternic valorizată ideologic. Revoluția tinde spre momentarism, spre timpul scurt și urgent al acțiunii salvatoare, spre *kairos*; utopia încearcă să înlocuiască timpul scurt al evenimentului cu o metonimie a duratei lungi (în sensul lui Braudel), un prezent epurat și etern: *exaiphnès*, timpul neașteptat, întrerupe continuul și se propune ca substitut al istoriei. Fervoarea profetică a doctrinarilor utopiei și revoluției ridică timpul abstract al schemelor lor pînă la demnitatea mitului: timpul utopiei este un *illud tempus* secularizat și omogen, de regulă autoreferențial; timpul revoluției este un *acum* violent și decisiv, în raport cu care momentele exemplare ale trecutului și domeniul promițător al viitorului nu sînt decît palide efecte de propagandă. Dacă timpul utopiei e resimțit ca perfect de orice călător venit din istorie (utopienii parcurg automat durata înghețată a ordinii ideale, lăsînd unui ghid vaga și paradoxala

conştiinţă a perfecţiunii), timpul năvalnic al revoluţiei este privit ca *interim*, ca tranziţie. În ambele cazuri, orice etică e imposibilă: utopia se perpetuează prin condiţionare, nu prin catehism; revoluţia este prin excelenţă o vacanţă sîngeroasă a eticii – provizoratul său ipocrit stă sub maxima lui Machiavelli. De aceea, nimic nu poate stăvili procesul de trecere de la visare la tiranie, nici divorţul dintre libertatea umană şi coeziunea socială. Pe terenul scopurilor şi mijloacelor, utopia şi revoluţia se întîlnesc[7]. Cum scrie Lasky, „[t]he true story of the revolutionary mind is itself a utopian tale"; o poveste, adaugă autorul, „marred only by its propensity to confound the suspense engendered by its simple fictions and imaginative figments with the dramatic tensions of complex historical change"[8].

Restrîngînd, s-a spus că revoluţia, asemeni utopiei, ar fi o particularitate europeană. Atunci cînd nu se neagă (pe baza absolutizării elementelor specifice) existenţa unor utopii şi revoluţii extra-europene, evidenţa este explicată prin europenizarea lumii, prin exportul de forme şi conţinuturi istorice. Ferdinand Seibt, un partizan al europenităţii revoluţiei (Europa lui e de fapt Occidentul), crede că apariţia revoluţiei în Lumea Veche se justifică prin faptul că, spre deosebire de alte continuităţi culturale (China, India, Orientul Apropiat), cultura vest-europeană se caracterizează prin eterogenitate structurală şi istoricitate; cu alte cuvinte, revine Seibt, „sie [cultura vest-europeană] ist nicht einsinning, sie ist mehrdimensional und in ihrem Selbstbewusstsein sozusagen ein Spätprodukt, ein historisches, ein reflexives Produkt der Weltgeschichte"[9].

Restrîngînd şi mai mult, deschidem o discuţie oţioasă, cu argumente etnopsihologice: nu cumva revoluţia, cum s-a afirmat despre utopie, ţine de un specific naţional? Sînt cunoscute lucrările care leagă

utopia de spiritul național englez, eventual întregite de considerația că rezolvarea violentă a problemelor social-economice și politice a fost definitiv exclusă din mentalitatea engleză începînd cu secolul XVII. Aceleași lucrări opun reformismului pașnic al britanicilor izbucnirile sîngeroase ale chiliasmului german, schițînd polii unui cîmp al forțelor pe care cercetătorul le află sublimate într-o *cultural fantasy* utopică. Tocqueville, în clasica sa *L'Ancien Régime et la Révolution*, scria că dorința francezilor pentru o nouă ordine nu ar fi fost atît de prompt afirmată în 1789 dacă ei ar fi reușit, ca englezii, să își modifice gradual spiritul vechilor lor instituții, fără a le distruge. Cu alte cuvinte, se poate spune că revoluția intervine doar acolo unde eșuează evoluția. De partea cealaltă a Mînecii, Walter Bagehot lua distanță ironică, în plină epocă revoluționară: „Why are we free and they slaves? We praetors and they barbers? Why do stupid people always win?". Răspunsul său nu întîrzie, și ține cont de observația că „in real sound stupidity the English are unrivalled": „What we oppobriously call stupidity; though not an enlivening quality in common society, is Natures's favourite resource for preserving steadiness of conduct and consistency of opinion". Dimpotrivă, francezii sînt „too clever to be practical, and not dull enough to be free", sînt „but poorly adaptable for the form and freedom and constitution which they have so often, with such zeal and so vainly, attempted to establish"; și, dacă e să înregistrăm epitetele mai frecvent folosite de Bagehot pentru a califica poporul francez, obținem un tablou aproape psihopatologic: „clever... versatile... intellectual... dogmatic... excitable... volatile... superficial... over-logical... uncompromising"[10]. Chiar dacă nu se poate nega influența unui realism activ în dorința revoluționară de a schimba lumea, chiar dacă „alle Revolutionsphilosophie war realistisch fundiert"[11], revoluția poate

apărea ca „une crise de croissance de la raison”[12] (de reținut fascinația exercitată de rațiune și progres asupra utopiei și revoluției); unii autori pot întreprinde chiar o „medical history of the Revolution”.

O asemenea istorie face trecerea de la etnopsihologie la psihiatrie, fiindcă nu ne oferă doar ambigue interpretări psihoistorice (revoluția și utopia sînt excelent tratate indirect de Erik Erikson în *Young Man Luther*); ceea ce încearcă să demonstreze psihopatologia istorică a revoluției este existența unei nevroze revoluționare și a unei cazuistici: J.M. Thompson, cel care a propus o „medical history of the Revolution”, vorbește, ca mai tîrziu medicul elvețian Pierre Rentchnick (cel cu *Ces malades qui nous gouvernent* ori *Ces malades qui font l'Histoire*), de boala de piele a lui Marat, de paloarea maladivă a lui Saint-Just, de tenul „sea-green” al lui Robespierre, de paranoia lui Babeuf. Destul pentru a ne reaminti de istoria medicală a utopismului, care include, pe lîngă tablouri psihanalitice discutabile, diagnostice ferme: boala mentală a lui Saint-Simon, declinul psihic al lui Robert Owen, schizofrenia lui Fourier, psihozele maniaco-depresive, puseurile suicidare, pulsiunile distructive ale altora. Exegeza fenomenelor revoluționare nu l-a așteptat pe J.M. Thompson pentru a vorbi pe șleau de nebunie: chiar unii contemporani, și nu numai adversarii, îi consideră pe revoluționari, ca și pe utopiști, nebuni sau, oricum, bizari. Proudhon era de părere că iacobinismul e înainte de toate o afecțiune, o maladie, un fel de „pestilență morală”, specifică temperamentului francez (*De la justice dans la révolution et dans l'Eglise*, 1870); Landauer scria în *Die Revolution* (1907) că revoluția vine ca o febră de convalescență, între două atacuri ale bolii, neputînd exista decît precedată de oboseală și urmată de epuizare. Din punctul de vedere al revoluționarului, bolnavă este societatea, iar revoluția, în această patologie

socio-politică, este leacul, chirurgia socială, lăsarea de sînge care vindecă. Poate că la Hegel găsim cea mai completă formulare a concepţiei despre revoluţie ca expresie a unei maladii a statului: potrivit filozofului (e inutil să insist că şi epigonii săi credeau la fel), o revoluţie manifestă că un stat nu mai încarnează raţiunea, nu mai asigură, cum ar trebui, libertatea concretă a cetăţenilor; cetăţenii nu se mai recunosc în statul lor şi trec la revoluţie, tocmai fiindcă statul nu a trecut el însuşi la revoluţie, pentru a deveni ceea ce trebuie să fie. Dar oare statul e bolnav, sau poporul? Hegel consideră că ambele sînt, în acelaşi timp; mai mult, unul e bolnav de celălalt; cetăţeanul trădat de instituţii devine egoist, iar statul lipsit de încrederea cetăţenilor devine tiranic ori se destramă (adesea, tirania vine ca o mîntuire după perioade de anarhie)[13].

Ca să nu rămînem tot la înţelegerea revoluţiei ca maladie, dar ca să nu adoptăm fără discernămînt optica hegeliană, trebuie să constatăm că Hegel nu considera decît Revoluţia franceză (cea americană e abia menţionată, iar fenomenele revoluţionare britanice sînt expediate); era maniera sa de a teoretiza: vorbea despre stat deşi nu existau decît state; vorbea despre revoluţie deşi nu existau decît *revoluţii*. Dacă însă acest păcat epistemologic e comun aproape tuturor, Hegel păcătuieşte şi altminteri; pentru el, revoluţia din 1789 e prefaţa unei utopii a raţiunii, e prima tentativă a omenirii de a stabili domnia raţiunii în lumea istorică; cu alte cuvinte, ştiind tot de la Hegel că raţiunea e libertate, revoluţia impune omul ca valoare infinită, aducînd în lume spiritul creştinismului: nici nu s-ar putea găsi un slogan mai potrivit cu optica lui Hegel decît ceea ce s-a găsit efectiv (Hegel ar explica şi asta: tot ceea ce e real e raţional ş.a.m.d.) în Franţa revoluţionară – „Liberté! Egalité! Fraternité!". Nici chiar hegelienii cei mai înfocaţi nu pot scanda pur şi simplu: „Raison!".

Evenimentele din Vendée, *la Grande Peur* sau Teroarea ne ajută să aflăm cît loc se lăsa rațiunii (confundată de multă lume cu logica) în iureșul revoluționar. Utopismul ne ajută să înțelegem și ce-ar însemna victoria deplină și definitivă a rațiunii, după ce pasiunile omenești și pernicioasa „folie des institutions" (J.J. Rousseau), arbitrarul puterii revoluționare, s-au stins.

Dar istoria ne oferă o lecție și mai clară, învățîndu-ne că puterea și nu rațiunea, forța și nu spiritul triumfă în epocile de instabilitate; excesul de confuzie civilă „subjects society to force, instead of mind", nota James Mackintosh în legătură cu starea Franței în 1815, adăugînd că numitul exces „renders its [ale societății] distinctions the prey of boldness and atrocity, instead of being the prize of talent – and concentrates the thoughts and feeling: of every individual upon himself – his own sufferings and fears"[14]. Cîtă rațiune a mai rămas? În fine, să mai luăm puțină distanță de Hegel: Tocqueville scria în *L'Ancien Régime et la Révolution*, cu inegalabila sa pătrundere și savuroasa lui expresivitate, că revoluțiile nu izbucnesc totdeauna în momentele în care treburile statului și ale cetățenilor merg din rău în mai rău, ci foarte adesea (chiar cel mai adesea) se declanșează în momente relativ bune. Cel mai periculos moment pentru un anumit regim este unul în care acesta încearcă să se îndrepte, fiindcă o stăpînire îndurată atîta vreme cît părea iremediabil compromisă începe să apară intolerabilă supușilor care întrezăresc posibilitatea unor amendamente. Așadar, conduita prudentă a puterii este escalada: imediat ce tirania acceptă să-și slăbească strînsoarea, revoluția nu mai poate fi evitată. Puterea postrevoluționară nu are iluzii în acest sens: dacă ambiția mărturisită a revoluționarilor francezi era de a reconstrui societatea în termenii unui veritabil contract social (se poate vorbi de o utopie iacobină

rousseauistă, iar influenţele directe ale lui Rousseau asupra unui Saint-Just ori Babeuf sînt larg atestate), nu e mai puţin adevărat că regimul instaurat după 1789 se baza pe întărirea fără precedent a statului.

Din nou, utopia şi revoluţia se întîlnesc. Ambele centralizează excesiv, ambele montează minuţioase sisteme de protecţie împotriva schimbărilor necontrolate: utopia-în-utopie, ca şi revoluţia-în-revoluţie sînt indezirabile (doctrina revoluţiei permanente este o transparentă diversiune, fiindcă aceiaşi revoluţionari continuă aceeaşi revoluţie; doar în situaţii disperate, atunci cînd societatea rezistă şi istoria ripostează, o revoluţie vrea să dea impresia unui *feedback*). De aceea, nu putem fi înşelaţi de promiţătoarele apologii ale statului minimal care se fac în vremuri tulburi; în 1792, în preajma primei terori şi a masacrelor din septembrie, cînd „le despotisme de la liberté" se făcea din plin simţit, Bancal des Issarts teoretiza ingenuu: „le gouvernement le meilleur est donc celui qui gouverne le moins" (*Du nouvel ordre social*). Stratagema prin care forţa brutală se autojustifică e elementară: revoluţia are dreptul moral de a recurge la orice mijloace pentru a se salva – e suficient să denunţi, ca Brissot de Patot, „l'hydre de l'anarchie", pentru ca violenţa regimului pretins popular să se dezlănţuie; iar cînd duşmanii (interni sau externi, după caz) nu există, ei sînt inventaţi.

Ca ultimă observaţie ţinînd de semantica istorică, să urmărim cum se orientează revoluţia. Etimologic, *revolutio* trimite la circularitate şi la întoarcere; practica revoluţionară a generat o teorie a înaintării, prin contaminare – cum remarcam şi mai sus – cu mitul progresului. Rezultă de aici un balans al orientării simultane spre trecut şi spre viitor, o filozofie a istoriei care combină doi vectori divergenţi: pe de o parte, un curent regresiv în care se întîlnesc miturile vîrstei de aur cu simplitatea patristică, viaţa comunitară originară (nu numai creştină), imaginea

idealizată a antichităţii colportată de umanism, nostalgia Paradisului; pe de altă parte, un curent care adună mileniul mesianic al chiliasmului cu diferitele concepţii ciclice asupra istoriei (Gioacchino da Fiore ori *The Fifth Monarchy Men* au şi fost revendicaţi de istoricii revoluţiei, iar Hegel şi discipolii săi, cu atît mai mult). Sub efectul ateismului, elementele constitutive ale filozofiei revoluţionare nu au fost anulate – secularizarea rămîne un proces de suprafaţă; şi astăzi, după peste două secole de deghizare lingvistică a mitemelor revoluţionare, sursa lor poate fi trasată cu uşurinţă. *Der Januskopf der Revolution* (F. Seibt) priveşte încă spre trecutul şi viitorul moştenite de la tradiţia spirituală a Europei. E o altă asemănare cu utopia.

2. Domeniile fuziunii: acţiunea şi imaginarul

Dacă, urmînd sugestiile semanticii istorice, am deosebit pînă acum în primul rînd valorile contrastive ale utopiei şi revoluţiei, în subcapitolul de faţă vor fi căutate echivalenţele, convergenţele, identităţile. Deja Coleridge remarcase cum, în timpurile de mare agitaţie politică, termenii în care sînt exprimate teoriile politice devin tot mai abstracţi şi mai nepractici, în loc să devină din ce în ce mai practici; toate teoriile capătă o înfăţişare universală, fiind rescrise în termenii universalului şi ai absolutului[15]. Este o trăsătură generală a inteligheţiei, pătura socială în care îşi găsesc izvorul utopia şi revoluţia[16]. *Rêveur concret* (revoluţionarul) sau *rêveur constant* (utopistul)[17], intelectualul fascinat de politică supune realitatea unei operaţiuni de abstractizare, de traducere în discursul idealităţii şi al imaginarului. Un asemenea om nu poate opera în sfera concretului, chiar atunci cînd trece la acţiune:

schemele sale sînt mai importante pentru el decît oamenii, decît viața. Cu izbucnirea Revoluției franceze, utopia pătrunde pe de-a-ntregul în structura acţiunii politice, iar formele de guvernămînt se identifică teoretic cu imaginile ordinii perfecte din tradiția utopică.

În consecință, critica utopiei va deveni o strategie esențială a criticii revoluției și a tuturor mișcărilor politice. Edmund Burke vorbea de „philosophical fanatics" și de „abstract perfection" cu referire la revoluționarii de la 1789, iar literatura polemică din jurul revoluțiilor de la 1848 și din secolul nostru produce un *Ideal-typus* al utopistului revoluționar. Acesta provine aproape în toate cazurile din păturile mijlocii ale societății, sau chiar din cele privilegiate, fiind o „creature of fantasy" (Lasky). Spre deosebire de săraci, declasați, *lumpen*, de țărani ori muncitori (care, prea aproape de mizerie, au doar posibilitatea rebeliunii, a violenței vindicative și nesistematice), revoluționarul „has the leisure to cultivate his utopian imagination, and he has the educated nimbleness to work out all manner of theory and practice, strategy and tactics, ideology and dogma". El rămîne întotdeauna izolat de massele în numele – dar fără acordul – cărora își asumă rolul demiurgului social; de fapt, lupta de clasă cea mai dură se dă tocmai între acest personaj, dogmatic, crud și egoist, care montează o stăpînire birocratică, antipopulară, demagogică, și massa ajunsă la disperare, trădată și manipulată tocmai împotriva intereselor generale. Sintetizînd, să facem apel tot la cuvintele lui Melvin J. Lasky, citat și ceva mai sus: „Revolution is the conspiracy of an élite and is, thus, the enemy of genuine popular reform. The revolutionary élite is the only new class that emerges from the blood-letting free and fulfilled. For what is Revolution but the apocalyptic longing to create Paradise at a stroke? When has it ever been the proposal of men of

reason and realism? Who can claim that it offers a serious considered reconstruction of a defective social order? Does it not, rather, appear to be an affliction of the modern mind – a faith in ideal means for ideal ends, a fantasy of the perfect act to inaugurate the perfect society, a fevered dream of a storm and an earthquake that were never seen on land or sea?"[18]. Din lunga diatribă a lui Lasky, dincolo de figurile de stil cam exaltate și de revenirea la definiția revoluției ca fenomen patologic, să reținem cîteva aspecte: opoziția dintre revoluție și reformă; inspirația apocaliptică; legată de aceasta, schimbarea bruscă și radicală a societății.

Parafrazînd pe Michael Walzer, care scrisese că revoluția engleză a fost „a continuation of religious activity by military means" (*The Revolution of the Saints*, 1965), Melvin J. Lasky definea revoluția ca „a continuation of utopian longing by violent means"[19]. Într-adevăr, revoluția începe cu întrebarea pe care orice utopist și-o pune: „Ce-i de făcut?". De la Morus la Owen, de la Herzen la Cernîșevski (pentru a nu aminti alte nume ilustre), această întrebare face trecerea de la utopie la revoluție, de la potență la act, de la visare la acțiune; întrebînd astfel, utopistul renunță în fine la ipocrizia discursului său (care se insinuase pînă atunci în perfectă impunitate, ca discurs despre o lume care nu există, despre un tărîm imaginar)[20] și se manifestă ca ființă istorică. Revoluția este tocmai întîlnirea utopiei cu istoria, atunci cînd opoziția dintre (cu vorbele lui Landauer) *Utopie* și *Topie* nu mai poate fi controlată, cînd fantasmele ordinii perfecte se metamorfozează în program. Revoluția massifică acea beție a posibilului pe care elita utopiștilor o trăia în solitudine complexată ori în micile cercuri de visători, iar societatea e prinsă în vîrtejul unei senzații irezistibile că „tout est devenu possible" (Michelet)[21]. Rădăcinile filozofice și teologice comune ale utopiei

şi revoluţiei, mai cu seamă legăturile ambelor cu mesianismul, generează o electrică atmosferă ideologică: „The imaginative extension of political ideas and their embellishment by myth and metaphor induce an ideological atmosphere in which men, beginning with more ordinary and even humdrum social concerns, come to think of their activities in terms of the life-and-death purposes of mission and destiny"[22].

Puternic valorizate simbolic, faptele păstrează amprenta imaginarului exaltat şi se leagă potrivit unei logici care supune realul, ajutată de ideologizarea discursului public şi a autoimaginilor revoluţionare. Însăşi utopia se transformă pe deplin în ideologie (ca în cazul iacobinilor), derealizîndu-se. În planul discursului, pozitivitatea crescîndă a utopiei ideologizate ascunde urma oricărui dubiu, iar pasiunea e „étouffée par les formules répétitives, le pathos conventionnel et la condensation des formules qui tend à produire un effet hypnotique"; mai mult, idealul virtuos „devient l'unique signifié, le seul référent étant une société intemporelle d'où serait exclu tout négatif (conflits, injustices, vices privés ou publics)". Mişcarea de idealizare prevăzută de Rousseau se inversează, iar coerenţa patriotică e înlocuită de ura mobilizatoare, pe cînd virtutea politică e înlocuită de teroare; binarismul primar al ideologiei desfiinţează nuanţele şi opune – în teorie ca şi în practică – valori absolute[23]. Nu mai rămîne loc pentru utopie: ideologia triumfă[24]. E vorba de o ideologie care aspiră la coerenţa totală şi aduce cu sine oroarea de ezitări, întrebări şi ocolişuri; de aceea, serenitatea utopiei se transformă la revoluţionar în angoasă şi intransigenţă, în entuziasm şi agitaţie.

Utopismul asigura o analiză critică a omului şi societăţii, avînd în cel mai bun caz valoare euristică şi tinzînd să influenţeze interpretările colective, structurile cognitive, imaginarele sociale (prin

receptarea sa distorsionată, distanţarea utopică devine un veritabil „dispositif de conscientisation"); promisiunile irezistibile ale cetăţii radioase fuzionau cu aşteptările sociale, atît în apeluri cît şi în fapte, divulgînd iraţionalitatea lumii reale, şi ilogismul *topos*-ului, globalizînd critica societăţii[25]. Pe această cale, dorinţele mulţimii erau sistematizate şi manipulate (în societăţile marginale, utopismul şi, mai tîrziu, revoluţia introduc aspiraţii noi, adesea neînţelese şi răstălmăcite iniţial), iar anumite minorităţi active căpătau coerenţă prin apelul la un limbaj comun. Dacă utopia nu putea trece de pe hîrtie în viaţă întocmai cum fusese ea închipuită de vreun vizionar, nu e mai puţin adevărat că ea influenţa, prin difracţii şi *feedback*, lectura şi interpretarea lumii reale. Cum au recunoscut toţi analiştii acestui proces, de la Lorenz von Stein (opinia sa despre însemnătatea lui Fourier şi Saint-Simon avea să se regăsească, după un deceniu, la Marx) pînă la contemporanii noştri, sistemele şi ideile-forţă utopice cu circulaţie aleatorie intervin deopotrivă ca surse teoretice şi condiţii practice ale provocărilor, conflictelor, schimbărilor.

Început ca *mythos*, drumul ideilor imagini utopice sfîrşeşte ca *ethos* revoluţionar. Etapa de legătură este, cum am mai arătat, ideologizarea, rescrierea utopiei în termenii relaţiei dintre scopuri şi mijloace; ideologia asumă dubla funcţiune de a *exprima* situaţia şi interesele unei clase, dar numai prin *deformarea* şi *ocultarea* raporturilor reale între clase (mai ales a raporturilor de producţie, principala miză a luptei dintre clase – potrivit lui Marx); deşi este un factor *real* al conflictelor sociale, ideologia va opera deci prin intermediul *irealului* şi al *iluzoriului*[26]. Aşa cum observa şi François Furet, natura şi dinamica Revoluţiei franceze (şi, aş adăuga, ale oricărei revoluţii) pot fi înţelese tocmai prin rolul ideologiei şi al propagandei (care e sistem de

reprezentări şi acţiuni, dar şi sistem al puterii), prin „la dialectique du pouvoir et de l'imaginaire"[27]. Dacă refularea utopiei ar putea reuşi la infinit, revoluţia ar fi amînată la infinit; poate că tocmai acesta este şi secretul stabilităţii sistemelor totalitare, capabile să cenzureze imaginarul individual şi pe cel social, să împiedice formarea visului care s-ar putea transforma în fantasmă, idee-forţă, acţiune. Cu atît mai mult, sistemele politice instaurate de revoluţii vor tinde să controleze şi să dirijeze procesele de constituire şi difuziune ale viziunilor legate de societate. Chiar cazurile extreme ale troţkismului şi ale revoluţiei permanente în general, chiar revoluţiile culturale nu sînt altceva decît exerciţii de condiţionare a imaginarului şi de eliberare a tensiunilor sociale pe direcţii strict observate[28].

Stabilind contururile domeniilor de fuziune a utopiei cu revoluţia, admitem o funcţie catalitică a utopiei: coborînd din sferele elitelor intelectuale în universul literaturii populare şi clişeizîndu-se, utopia contribuie la mişcarea masselor din punctul critic al servituţii voluntare (această ultimă sintagmă are sensul dat de Etienne de la Boétie). Cînd revoluţia se declanşează, insist, discursul utopic reculează; după ce utopia literară fusese o formă preferată a discursului ideologic în tot secolul XVIII, producţia genului intră în criză, ajungînd aproape la dispariţia totală: în 1789, cu puţin înainte ca evenimentele să se precipite decisiv, extrem de populara colecţie de *voyages imaginaires* îşi încetează apariţia, lăsînd primul plan unui utopism doctrinar din ce în ce mai desprins de tradiţiile umanismului şi pornit să impună o teorie socială nouă, „raţională", „ştiinţifică"[29]. Discursul metaistoric din epoca Revoluţiei franceze poartă amprenta dimensiunii utopice a mentalităţii revoluţionare (scrierile lui Condorcet, consideră Bronislaw Baczko, sînt documente ale acestei contaminări), dar utopiile propriu-zise ies din scenă.

Marx considera că revoluția aduce sfîrșitul utopiilor, deoarece clasa muncitoare trece la acțiune, nu se mai complace în fantasme (*Războiul civil în Franța*, 1871); dacă interpretăm epoca mai nuanțat, observăm că, pe de o parte, însăși revoluția se impune ca utopie (Marx nota că mult-așteptatele mijloace deveneau, în atmosfera de speranță apocaliptică, scop-final), iar pe de altă parte, „rațiunea" aclamată de revoluționari sacrifică reprezentările populare de tip utopic, începînd de la Cocagne și Arcadii pînă la viziunile milenariste. Cenzurînd tot acest univers mental, revoluția va ști să rețină exact elementele convenabile, acum sărace și univoce; de-utopizarea revoluționară, cu toate vicleniile sale, e radicală și stabilește paradoxala performanță de a înlocui o lume imaginară cu programul unei lumi imaginare; lucru bizar, massele se lasă amăgite de o doctrină care le cere eforturi și sacrificii (utopia era *dată*, nu *construită*).

E interesant cît de mult seamănă, cînd trec la chestiuni practice, utopistul și revoluționarul. Ambii doresc să ajungă dintr-o singură lovitură la țintă. Pe hîrtie, utopistul o face ușor: un naufragiu, o descoperire întîmplătoare sau contagiunea instantanee a unui exemplu funcționează ca *„raccourci* escatologic" (am teoretizat saltul ontologic al utopiei în studiul citat la nota 1). În viață, lucrurile stau altfel, dar concepția catastrofică a revoluției (care nu e altceva decît pură utopie, în fond, cum scria încă din 1896 Eduard Bernstein) și imaginile recurente ale contagiunii revoluționare dovedesc peremptoriu că ontologia și gramatica se pot confunda, sub semnul miracolului[30].

Cum poate fi schimbată lumea? Dar, mai ales, cum poate fi ea schimbată *repede*? Schimbările sînt parțiale, chiar cele mai impetuoase revoluții nu sînt decît un lanț de reforme, care nu regenerează instantaneu lumea. E drept, revoluția și reforma (ca

intervenții în evoluție) au puncte comune, începînd cu programul unei schimbări. Reforma – această „Revolution von oben", cum o definea în 1808 juristul bavarez Anselm von Feuerbach – se dovedește însă dușmanul revoluției: „Die kleinen Änderungen sind die Feinde der grossen Änderungen" (Brecht). Totul depinde de raportul dintre individ și putere: cînd individul deține puterea, visează în cel mai bun caz la reforme; atunci cînd nu are putere, individul va dori revoluția. Ceea ce duce și la enorma diferență de măsură între reformă și revoluție – aceasta din urmă e prin excelență nemăsurată, fiind foarte vecină (oricît ar nega) cu nihilismul, cu anarhismul. Legea revoluționară, scria Proudhon (*Idée générale de la Révolution au XIX^e^ siècle*, 1851), este antiteza, e condiția ca orice reconstructor să fie mai întîi un demolator; sintetizînd, Proudhon alesese ca motto al cărții sale despre contradicții (foarte instructivă cu privire la gîndirea revoluționară în ansamblu) antiteza din *Deuteronom: Destruam et aedificabo.* Într-adevăr, atît cît durează faza „caldă" (exaltată și creatoare) a unei revoluții, nihilismul este evident: Rabaut de Saint-Etienne, președintele ales al adunării revoluționare, vorbea ca Bakunin (ori ca Bazarov, personajul lui Turgheniev din *Părinți și copii*): toate instituțiile Franței, care încununează mizeria poporului, trebuie distruse; pentru a face fericit poporul e necesar să fie schimbate ideile, legile, morala, lucrurile, cuvintele, oamenii; totul, absolut totul trebuie distrus, fiindcă totul trebuie luat de la capăt. Maxima lui Bakunin („Pasiunea pentru distrugere e o pasiune creatoare") poate fi pusă în gura oricărui tribun al revoluțiilor incipiente. Mai tîrziu, pe măsură ce revoluția se „răcește", se „rutinizează" (fenomen ce atrage și el eșecul istoric al speranțelor revoluționare), asemenea extremisme devin tot mai rare și mai nepopulare[31].

În mod asemănător, imaginile violenţei benefice şi ale barbariei mîntuitoare, plină de forţă regeneratoare (Michelet scria în *Le Peuple* că acceptă ca oamenii progresului să fie numiţi barbari: „nous avons bien plus de chaleur vitale"), se depreciază şi sînt abandonate; teama de haos şi anarhie este opusă revoluţiei şi desenează o utopie post-revoluţionară a calmului şi ordinii perfecte (e atitudinea lui Wieland, de exemplu, faţă de Revoluţia franceză). Lumea doreşte din nou echilibru: năvalnicii *Levellers* sînt acuzaţi de „Utopian anarchy", Gorki vorbeşte de „anarhism zoologic" atunci cînd se referă la gloatele surescitate din decembrie 1917. Adesea, utopistul şi revoluţionarul, treziţi din visare, ajung la căinţă – ca Henry Redhead York, în acest pasaj din *A Letter to the Reformers*, scris după patru ani de închisoare pentru activitate revoluţionară: „In the universal uproar which succeeds the reign of laws, the abettors of such system, awaken from their delirium; and retire with affright from the monster which they have raised. But the repentance of the Utopian artists comes too late; the tumults of the passions are not so easily asswaged; and they are doomed to be mortified spectators, perhaps victims, of a howling storm, which they perceive it is easier to set in motion, than to appease. I speak feelingly"[32]. Dar nu asemenea pocăinţe – atît de rare şi aproape niciodată sincere – importă, ci răspunsul la o întrebare crucială: cum se ajunge din azurul utopiei la carnagiul revoluţiei? Unde s-a greşit?

Şi această problemă are o bibliografie supradimensionată. Din ea se reţine răspunsul lui Karl R. Popper: utopia *produce* violenţă. Vechiul adversar al utopismului care e Popper şi-a expus ideile privind naşterea violenţei din utopism într-o conferinţă din 1947, dar e suficient să deschizi aproape oricare din cărţile sale (mai ales *The Open Society and Its Enemies* şi *The Poverty of Historicism*) pentru a

descoperi tezele criticii utopiei: deoarece nu putem determina ştiinţific scopurile ultime ale acţiunilor politice, sau numai prin metode raţionale, diferenţele de opinie privind ordinea ideală nu vor putea fi atenuate numai prin metoda argumentării; aceste divergenţe vor avea, cel puţin parţial, caracterul unor diferenţe religioase între care nu încape toleranţa; acţiunea politică şi discuţia care se bazează pe utopism trebuie să fie raţionale, iar acţiunea raţională nu e posibilă decît atunci cînd ţinta este definit hotărîtă; prin urmare, utopistul trebuie să-şi învingă competitorii (inclusiv pe cei, ca şi el, adepţi ai utopiei în sens general), să anihileze orice vederi eretice; cum însă drumul spre idealul utopic e lung, e nevoie să se şteargă pînă şi amintirea celorlalte orientări: numai aşa raţionalitatea acţiunii politice îşi poate apăra multă vreme indispensabila invarianţă a ţelului (istoria ne învaţă că acest ţel – şi în consecinţă programele de a-l atinge – se schimbă foarte mult); or, dominaţia asupra concurenţei nu se poate obţine şi menţine decît prin violenţă[33].

Desigur, e vorba de violenţă în sensul cel mai larg, care merge de la ameninţarea cu forţa şi folosirea forţei pînă la mijloacele mai rafinate ale propagandei. Căci propaganda e un domeniu în care fuziunea utopiei cu revoluţia a fost evidentă întotdeauna. Pentru a nu mai aminti şi aici tacticile şi tehnicile utopiei, să înregistrăm doar cîteva puncte de vedere revoluţionare clasice; vom descoperi din nou cît de puţin inventa Orwell. Astfel, Mirabeau nu se mulţumea să arate omului adevărul; el voia să-l pasioneze pentru adevăr: „c'est peu de le servir dans les objets de nécessité première, si l'on ne s'empare encore de son imagination"; de aici decurgea un sistem de educaţie publică, pentru a „forma sufletele". Rabaut de Saint-Etienne dorea în 1792 să găsească „un moyen infaillible de communiquer incessament, tout à l'heure, à tous les Français à la

fois, des impressions uniformes et communes, dont l'effet doit les rendre, tous ensemble, dignes de la Révolution". La rîndul său, Anacharsis Cloots cerea „d'assurer à la République le commerce exclusif des matières premières dont se fabrique l'opinion publique"; era un obiectiv urmărit şi de celebrul *Bureau de l'Esprit*, secţia Ministerului de Interne însărcinată cu propaganda, înfiinţată la 18 august 1792. Englezii nu s-au lăsat depăşiţi de francezi: John Oswald, tînărul poet din Edinburgh ce aderase la Clubul Iacobin şi se distinsese ca şef militar în Revoluţia Franceză, voia ca legea împotriva suspecţilor să fie mult mai drastică, cerînd lichidarea *tuturor* suspecţilor; Sir Brooke Boothby, cel care ne-a lăsat una din cele mai plastice imagini ale propagandei („I would find them [pe prieteni ca şi pe duşmani] where they lay asleep and hollow in their ear REVOLUTION", *A Letter to Edmund Burke*, 1791), scria în 1790: „teach it [Revoluţia] diligently to our children, let us talk of it when we sit in our houses, and we walk by the way; when we lie down and when we rise up; let us bind it for a sign upon our hands and as a frontier between our eyes; let us write it upon the posts of our house and on our gates"[34]. Invenţia unui *telescreen* vine de la sine.

3. Utopie şi revoluţie *à la roumaine*: 1848

Reaminteam, la începutul acestor pagini, că am început în alte texte analiza revoluţiei române de la 1848, insistînd asupra influenţelor utopice indeniabile. Nu voi relua, desigur, tezele şi demonstraţiile mele anterioare, după cum nici nu voi prezenta în cele ce urmează ansamblul evenimentelor revoluţionare româneşti. Ambiţiile mele sînt mult mai neînsemnate: căutînd influenţa Revoluţiei franceze în spaţiul românesc, voi urmări, pe date şi

documente privitoare la 1848 – evitînd astfel oțioasa dezbatere a primelor ecouri, bineînțeles anterioare –, maniera în care o anumită paradigmă dramatică reglează acțiunile și discursurile[35]. Un demers atît de restrictiv are justificări avuabile (nu e realist să tratezi anul revoluționar 1848 la români în limitele strînse ale unui studiu; paradigma dramatică este mai acuzată în cazul anului 1848, chiar în Franța; implicațiile marginale, de felul celor pe care încerc să le urmăresc aici, sînt evacuate de istoriografia legitimistă) și inavuabile; cum însă e vorba de a accepta sau nu convenția unui reducționism, ar fi deplasat ca imaginea parțială schițată aici să fie extrapolată la ansamblu.

Ironizînd furoarea imitativă a revoluției franceze de la 1848, Flaubert scria, în *L'Education sentimentale*: „Et, comme chaque personnage se réglait alors sur un modèle, l'un copiant Saint-Just, l'autre Danton, l'autre Marat, lui [Sénécal], il tâchait de ressembler à Blanqui, lequel imitait Robespierre". Marx nu spunea altceva în *Der 18. Brumar des Louis Bonaparte*, evocînd togile romane ale revoluționarilor de la 1789 și ambianța teatrală a epocii, accentuată – mai puțin scuzabil, de astă dată – în 1848, cînd s-ar fi cuvenit mai multă maturitate politică. Exagerează cumva Flaubert sau Marx? Este o impietate – pentru a nu mai vorbi de inexactitate – să judeci istoria după canoanele teatrului? Revoluționarii înșiși aveau conștiința acută că evoluează pe o scenă, că interpretează roluri și trebuie să-și dozeze efectele. Cînd Babeuf își ia numele eroic al lui Gracchus, el preia de fapt un rol; cînd Charlotte Corday îl asasinează pe Marat, ea își asumă, sub influența antichității, un rol sociologic perfect suprapus peste cel estetic (cultul tiranicizilor, legat de Brutus, e un cult estetic înainte de a fi un cult politic – adevăr sesizat de Jean Paul); Louis David, în miezul evenimentelor, a montat un fel de *Grosses Welttheater*

(Hofmannstahl s-a inspirat din conceptul de *Gesamtkunstwerk* lansat de Wagner, dar avea de ce să-l invidieze pe artistul-revoluţionar), cu actori şi costume, cu muzică, decoruri şi regie strictă – această formă protocronică de *Living Theatre* antrena dramaturgi, regizori, coregrafi, artişti profesionişti, iar diversele *fêtes révolutionnaires* dirijate de David au intrat literalmente în istorie[36]. Mai mult decît atît: chiar cei mai obscuri participanţi la evenimentele revoluţionare doreau cu ardoare să-şi joace micul rol cu un cît mai mare succes de public, străduindu-se din răsputeri, şi nu tocmai în cele mai potrivite situaţii, să iasă în evidenţă, *să fie văzuţi*.

Această manie histrionică nu a scăpat contemporanilor, aşa cum nu a scăpat urmaşilor: Wieland considera că revoluţionarii îşi uitaseră individualitatea şi se regăsiseră în idealul şi frumoasele imagini onirice ale antichităţii, sursă de *schöne Individualität* – încît Revoluţia franceză pare un capitol din istoria esteticii, sau, cum ar spune Jauss, din istoria experienţei estetice; pentru Schlegel, revoluţia era o „Tragikomödie der Menschheit", ori „die furchtbarste Groteske des Zeitalters". Bertrand Barère, fruntaş revoluţionar de la 1789, evoca în memoriile sale momente de absolut inocentă teatralitate – ca procesiunea parizienilor care cereau în 1792 moartea lui Louis XVI –, în care oratori iscusiţi, cu vocaţie de actor complet, aduceau massele în delir; de asemenea, ca observaţie generală, Barère reţinea pura asumare teatrală de roluri de către revoluţionari. În fine, englezul Samuel Romilly, participant la Revoluţia franceză, îşi amintea după cîteva decenii aceeaşi obsesie a teatrului, prezentă la toată lumea, indiferent de rang şi educaţie ori convingeri politice. Francezii îşi atribuiau într-un mod fantezist roluri foarte consistente, imaginîndu-şi că sînt cheia istoriei şi aşteptînd parcă aplauze, fără a se îngriji mereu de semnificaţia reală a vorbelor şi

faptelor: „The most important transactions were as nothing, but as they had relation to the figure which each little self-conceited hero acted in them. To attract the attention of all Paris, or of all France, was often the motive of conduct in matters which were attended with most momentous consequences"[37]. Nu e deplasat să înțelegem în această lumină multe episoade revoluționare, ca și unele formule memorabile; de exemplu, Saint-Just, histrionicul Saint-Just, care-și schimba cu rapiditate expertă atitudinile, spunînd: „Que les hommes révolutionnaires soient des Romains". Iar cînd instituțiile Terorii funcționau din plin, talentul dramatic era o condiție a supraviețuirii; ca să mori, era suficient să te abați pentru o clipă de la scenariul oficial, mai ales de la *textul* acestuia, limba ideologizată – în public sau în intimitate, abaterea era oricum descoperită, ca *parole* eretică, scăpată din strînsoarea unei *langue* care prefigura viitoarea *langue de bois* (delațiunea devenise datorie de onoare).

Istoria avea de învățat de la dramaturg (iar autorii scenariului revoluționar, în radicalismul lor fondator, retrăiau timpul auroral al paradigmei teocentrice), filozoful era dezmințit de istorie: printr-o ironie crudă, Rousseau eșuase în critica teatrală înainte de a eșua în critica socială. Scriindu-i în 1758 lui d'Alembert cu privire la teatru, filozoful atît de prețuit de revoluționarii tuturor timpurilor moderne se lepăda de Molière, aproape la fel cum se lepădase Platon de Homer. Propunînd transparența socială absolută (o obsesie eternă a utopismului, o premisă esențială a totalitarismului) fără să cîntărească prea mult consecințele, Rousseau îl condamna pe actor, acest individ care se falsifică mereu, apărîndu-ne drept altceva decît *este*. Dacă funcția socială a teatrului nu putea fi totuși negată, Luminile nu tolerau esența teatrală a societății. Dar cînd, după numai patru ani, Rousseau publica *Le*

Contrat social, paradigma dramatică reapărea şi în teoria socială nouă, după ce se dovedise, la o reflecţie mai profundă, constitutivă istoriei: filozoful era nevoit să admită că buna guvernare trebuie să recurgă uneori la disimulare şi alte artificii teatrale, în chiar interesul supuşilor (aşa cum Platon, în *Republica*, trebuise să admită minciuna de stat).

Peste tot în Europa, anul 1848 însemna şi reluarea reprezentaţiilor unei drame istorice prestigioase, încă prezentă în memoria naturală a societăţii. Noul utopism asigurase şi transmiterea cultă a ideilor revoluţionare, iar noua conjunctură istorică părea să dea o şansă decisivă împlinirii lor. La Paris, evenimentele nu au mai avut strălucirea terifiantă a premierei, dar în alte regiuni europene – unde 1789 putuse fi chiar ignorat sau abia ghicit şi deformat – premiera abia se pregătea. În spaţiul românesc, „revoluţia generală fu ocazia, iar nu cauza revoluţiei" (N. Bălcescu), ceea ce nu excludea abordarea problemelor autohtone cu o acută conştiinţă a modelului.

Determinările locale şi regionale specifice au dialogat în permanenţă cu modelul francez (devenit european), introducînd note de veritabil tragism într-o partitură care la Paris se executa mai degrabă în registrul tragicomic (opereta sau opera bufă nu sînt referinţe întîmplătoare). Totuşi, versiunea idiomatică a scenariului universal a accentuat tuşele parodice: în Moldova, după ce „se amînase cu o oră" (fraza bonjuristului apărut în balconul Hotelului St. Petersburg e concludentă), revoluţia a rămas un joc de societate, o... utopie; în Muntenia, exceptînd masacrul din Dealul Spirii (cînd trupele turceşti, în confuzia generală, au angajat o luptă absurdă cu pompierii), revoluţia a decurs cu entuziastă voioşie. Rămîne, ca perimetru al tragismului, revoluţia din Transilvania, unde revendicările naţionale au asigurat coerenţa mişcării elitelor cu frămîntările

masselor. Nu voi implica, în cele ce urmează, decît elementele care ilustrează recursul la paradigma dramatică, lăsînd altora privilegiul gravității și alegînd, cum am mai spus, mai ales aspecte marginale. O amintire a lui Tocqueville ne va introduce foarte bine în atmosfera acelei părți din revoluție pe care o urmăresc în continuare: „Les révolutionnaires de 1848, ne voulant ou ne pouvant imiter les folies sanguinaires de leurs devanciers, s'en consolaient souvent en imitant leurs folies ridicules. C'est ainsi qu'ils avaient imaginé de donner au peuple de grandes fêtes allégoriques"[38].

Dintre manifestările în care, pe de o parte, revoluția fuzionează cu utopia, iar, pe de altă parte, paradigma dramatică e absolut evidentă, sărbătoarea revoluționară se pretează cel mai lesne cercetării[39]. Sărbătoarea reprezintă o întîlnire a utopiei cu revoluția sub semnul tentativei de a instaura o temporalitate idealizată – reîntoarcerea la vîrsta de aur sau prefigurarea viitorului radios. Orice sărbătoare comportă un ritual sau un substitut profan al acestuia (defilări, discursuri etc.), care asigură ieșirea din timpul istoric și instaurarea timpului mitic; încercările revoluționare de a deritualiza sărbătoarea au eșuat în noi rituri, cu singurul merit de a fi produs o replică enormă și adesea pur și simplu ridicolă a calendarului tradițional – noile simboluri și comportamente au rămas variante străvezii ale celor vechi.

La români, sărbătorile revoluționare s-au petrecut mai mult în Muntenia; în Transilvania, unde Bărnuțiu a folosit costume și frazeologie romane pentru a cuceri audiența, adunări ca acelea de la Blaj poartă marca demnității și seriozității, fiind, cum spuneam, expresii ale ideii naționale în care elementele teatrale sînt de interes secundar; în Moldova nu putea fi vorba de sărbătoare. Practic, toate adunările revoluționare comportau un aspect festiv, deoarece

în Muntenia nu se punea (ca în Franţa) problema celebrării unor victorii anterioare, ci era nevoie în primul rînd de a propaga limba şi imageria utopiei revoluţionare. De aceea, sărbătoarea revoluţionară munteană nu a consfinţit pur şi simplu puterea, creînd un interval de anomie carnavalescă doar pentru a facilita revenirea la obedienţă, ci a încercat să edifice, cu mijloacele manipulării imaginarului colectiv, o conştiinţă revoluţionară.

Pentru revoluţionarii români, chestiunea antrenării masselor era stringentă, iar necesitatea de a crea cel puţin un efect de nouă societate civilă (după model occidental) era presantă. Totul trebuia făcut în mare grabă, în iminenţa intervenţiilor străine şi cu o surdină care să evite ori măcar să întîrzie imixtiunile; de aceea, simbolurile, proclamaţiile, discursurile şi publicaţiile căutau să nu depăşească pragul critic de la care intenţiile impardonabile ar fi devenit prea evidente. Dincolo de exaltări, revoluţionarii trebuiau să găsească un discurs deopotrivă eficient ca vehicul de informaţie, accesibil masselor neiniţiate în foarte noul jargon şi convenabil pentru cenzură. Era o sarcină dificilă. Din fericire, exista şi la români, ca în orice societate tradiţională, o tradiţie a sărbătorii, care fusese preluată şi transformată, de mai bine de un mileniu, de către practicile festive ale Bisericii. Important era să se găsească şi aici dreapta măsură (*le juste milieu*): cum decreştinarea era exclusă într-o parte a Europei în care supravieţuirea etnică fusese asigurată prin fervoarea religioasă, tradiţiile sărbătorii populare au fost preluate integral, fie ele laice, fie religioase. Massele ieşeau la adunările revoluţionare şi regăseau o ambianţă vag familiară, care le atrăgea şi le reţinea fără să garanteze totuşi alte rezultate: fruntaşii ecleziastici erau la loc de cinste (în guvernul provizoriu iniţial există un preot, Popa Şapcă; guvernul vremelnicesc instaurat după fuga domnitorului Bibescu era

prezidat de mitropolit), prapurii se însoţeau cu noile drapele tricolore, întîlnirile erau deschise prin rugăciuni *ad-hoc* apropiate de cele curente. Cînd preotul punea steagul tricolor pe biserică – faptul s-a petrecut într-adevăr –, aceasta nu însemna, ca în Franţa, că aveam de-a face cu un *curé rouge*, şi că ateismul triumfa; dimpotrivă, prin asocierea celor două simboluri, se obţinea autoritatea şi creditul necesare celui nou. Chiar ateismul profesat de cîte un radical nu era decît de suprafaţă: Heliade face retorică romantică mimetică scriind despre „Iisus-Poporul"; Eufrosin Poteca (altminteri deloc cuvios), cu un deceniu înainte, nu realizase consecinţele teoretice ale formulei care scandalizase autorităţile ecleziastice (definise pe Iisus ca „soare moralnic").

Recursul spontan la frazeologia religioasă este de remarcat şi în documentele revoluţionare româneşti. Proclamaţia de la Islaz (9 iunie 1848) includea astfel de pasaje: „Fraţilor români, timpul mîntuirii noastre a venit; poporul român se deşteaptă în glasul trîmbiţei îngerului mîntuirii şi îşi cunoaşte dreptul său de suveran. Pace vouă, pentru că vi se vesteşte libertate vouă!". Am văzut, vorbind despre fuziunea revoluţiei cu utopia, cum rădăcinile comune în mesianism nivelează retorica social-politică a celor două curente; prin urmare, tonul mesianic al discursului revoluţionar nu este surprinzător, după cum el nu ţine numaidecît de aderenţa la valorile creştine – mesianismul, prin utopism, pătrunsese în discursul *Aufklärung*-ului şi al romantismului. Altceva ar fi de adăugat: constituirea ideologiei revoluţionare, în spaţiul românesc asemeni întregii Europe, este facilitată de popularitatea limbajului liturgic. Urmînd influenţe franţuzeşti pe care nu le pot detalia aici[40], fruntaşii revoluţiei muntene (în primul rînd I. Heliade Rădulescu) au abuzat de formulele „socialismului evanghelic", aderînd la clişeele colportate de catehismele revoluţionare

(Bălcescu scria *Manualul bunului român*, I. Heliade Rădulescu traducea *post festum*, în 1850, cunoscutul *Catéchisme des socialistes* al lui Louis Blanc; sînt şi alte exemple, genul fiind prosper în epocă).

Este interesant că, pe plan european, asistăm la constituirea unui nou discurs ideologic tocmai prin fuziunea dintre discursul liturgic şi cel ştiinţific (prefixul *para-* s-ar potrivi în ambele cazuri), prin combinarea autorităţii tradiţionale a *logos*-ului creştin cu *logos*-ul ezitant al ştiinţei în expansiune. Pretenţia acestui discurs ideologic născut sub auspiciile Raţiunii era de a fi eminamente ştiinţific, dar realitatea era alta: ireductibil la lumea fenomenală, noul *logos* eşua în încercarea de a înlocui, ca sursă a consistenţei ontologice şi ca garanţie supremă a adecvării, Fiinţa transcendentă cu Materia supusă determinismului raţional. Consecinţele veleităţilor scientiste sînt considerabile, dar ceea ce ne interesează aici este caracterul transpersonal al discursului ideologic, copiat din discursul liturgic şi din cel ştiinţific (al doilea îl copia la rîndul său pe primul), precum şi cîteva elemente cu mare succes de public: promitea mîntuirea ca preţ al conversiunii, dădea iluzia posibilităţii de a explica şi chiar influenţa istoria, părea conform cu ordinea eternă a lucrurilor şi părea să fi existat dintotdeauna.

Cîtă vreme nu se abăteau de la frazeologia liturgică, revoluţionarii de la 1848 din spaţiul românesc erau asiguraţi că massele îi urmează şi îi înţeleg. Din păcate, fenomenul succesului hipnotic al limbajului ideologic nu poate fi urmărit pînă la capăt, întîi fiindcă puterea revoluţionară nu a fost efectivă decît pentru foarte scurt timp (iar ideologia lipsită de putere este ineficientă, aşa cum propaganda fără ajutorul puterii eşuează în cele din urmă) şi magia lingvistică a noului discurs nu s-a putut instala, apoi fiindcă a intervenit, în plin proces de ideologizare a limbajului, un factor insuficient cîntărit de către

revoluţionari. Acest factor, care s-a dovedit extrem de important, era noutatea deconcertantă a lexicului revoluţionar neliturgic, contribuţia propriu-zisă a utopismului la discursul revoluţionar.

Românii vorbeau o limbă neolatină, dar neologismele impuse de Revoluţia franceză nu erau accesibile decît unei pături sociale foarte subţiri, în care intrau tinerii bonjurişti (cu studii în Franţa, de regulă), o parte a clerului şi orăşenii care putuseră, direct sau mediat, să cunoască, fie şi vag, „les mots et les choses" asociate revoluţiei. Prin urmare, cînd se scanda „Libertate! Egalitate! Fraternitate!", era nevoie de o traducere intralingvistică: massele numeau libertatea „slobozenie" (influenţă slavă), noţiunea de egalitate nu exista în planul social-politic (lucru explicabil într-o societate ierarhizată aproape feudal). Dintre cele trei cuvinte, sloganul autohton a conservat doar pe ultimul, şi el tradus, alăturat termenului curent şi tradiţional pentru justiţia socială: „Dreptate! Frăţie!". De asemenea, puţinii ţărani atraşi de adunările revoluţionare muntene împărţeau cu tîrgoveţii o inevitabilă stupoare în faţa boierilor (şi pentru ei erau „boieri" cam toţi revoluţionarii) care strigau cu animaţie: „Respect la libertate! Respect la persoane!". Traducerea era şi de această dată strict necesară. Altminteri, propaganda revoluţionară avea o sarcină foarte grea în mediul rural (şi aproape oriunde, începînd de la barierele Bucureştilor): sarcina de a-i convinge pe bieţii cetăţeni că au nevoi şi drepturi de care nu auziseră în viaţa lor. Situaţia se întîlnise şi în vestul Europei, nu trebuie să ne mire în Principate[41]. Dar nici nu trebuie escamotată, deoarece este crucială pentru formularea unui răspuns la întrebarea străveche: am avut o revoluţie *politică* (în elite) sau *ideologică* (socială, de masse)[42]?

O trăsătură importantă a sărbătorii revoluţionare este veselia inconştientă, cu atît mai intensă cu cît

reintrarea în istorie, la stingerea focurilor de artificii, este mai amenințătoare. A pune temporar în paranteze servituțile și dramele istoriei înseamnă a dezlănțui o eliberare năvalnică a tensiunilor sociale, a oferi o ieșire profană din istorie celor care altminteri trebuie să recurgă la ieșirea sacră, dar nu au destulă forță pentru a valoriza „teroarea istoriei" (Mircea Eliade).

La București, cu puține zile înainte de invazia trupelor turcești care au înăbușit revoluția, gazeta *Pruncul român* scria euforic: „Ulițele Bucureștilor răsună de strigări de veselie, stindardul libertății fîlfîie măreț, clopotele sună și glasul lor de aramă împrăștie noutatea regenerației neamului român prin toată cetatea, care astăzi își merită numele său, adevărat oraș al bucuriei"[43]. Iată că bucuria stimulează etimologia populară (București e orașul oamenilor lui Bucur, după tradiție, ceea ce nu implică bucurie neapărat) și descoperirea *avant la lettre* a celebrei formule leniniste din *Două tradiții ale social-democrației în revoluția democratică*, relansată de studenții parizieni „revoluționari", în 1968: „la révolution, c'est la fête".

Ceva bucurie, între necazuri, a fost: I. Heliade Rădulescu, întors în București după o fugă „tactică", a fost primit în triumf la 2 iulie, iar trăsura sa, plină cu flori și drapele, fu trasă o vreme de cîțiva entuziaști (bun actor, Heliade le-a cerut acestora să pună la loc trăpașii, declarîndu-se lezat în demnitatea de om liber); același gest simbolic străvechi, de mare circulație în epoci revoluționare, a fost reiterat cu tipografii Winterhalder și Copainig, colaboratorii lui C.A. Rosetti, care împărțeau o poezie contra cenzurii de pe un teasc așezat într-un car festiv (15 iunie 1848). Cum scrie G. Călinescu: „Țara e într-o dulce, teatrală veselie. Satele trimit care simbolice trase de boi cu coarnele aurite. Niște preoți veniți în delegație voiră să încunune pe Eliade cu o coroană

de spice. Poetul o refuză, nevoind să întreacă pe Isus, care nu purtase decît o coroană de spini. Preoții din Cioplea erau unul catolic şi altul ortodox. Eliade îi puse să se îmbrăţişeze în numele unui Dumnezeu universal, al lui Isus-Poporul"[44]. Heliade era omul cel mai potrivit pentru asemenea momente – în care istoria nu presa foarte mult asupra *intermezzo*-ului utopico-revoluţionar: era un actor înnăscut, poseda admirabil discursul revoluţionar (ca unul care contribuise enorm la aducerea sa în româneşte), era vanitos. Celebra mantie albă în care s-a înfăşurat el (ironizată şi de istorici, şi de contemporani – există chiar un cîntec popular pe această temă) este probabil reperul cel mai cunoscut al teatralităţii conduitei lui Heliade, omul care lucrase la originile unei revoluţii de care, în fapt, se simţea străin.

Tot în linia sărbătorii revoluţionare se înscrie şi gestul simbolic al arderii Arhondologiei (simbol al vechiului regim în Principate, cartea privilegiilor) şi Regulamentului organic (simbol al forţelor străine răuvoitoare). Acest acces de violenţă simbolică, pe care moderaţii (ca Heliade) doreau să-l evite şi pe care forţele ostile îl puteau pedepsi disproporţionat (în fond, el nu avusese altă consecinţă decît defularea), se înscrie foarte bine în întregul sistem de idei-imagini „qui devrait non seulement imprégner la vie publique, mais aussi (sinon surtout) former le cadre de la vie quotidienne de tous les citoyens"; sărbătorile şi noile simboluri, neputînd da corp ordinii ideale, putea cel puţin să-i prezinte imaginea – de aceea şi apăruseră, între altele: pentru „mettre en images et [...] faire vivre, ne serait-ce que pour un moment, l'utopie révolutionnaire [...]"[45]. Este ceea ce explică şi transformarea, mai ales în Franţa, a sărbătorilor spontane într-un sistem coerent de sărbători, parte integrantă a noului calendar (care era o altă întîlnire a utopiei cu revoluţia).

Ce se întîmpla atunci cînd atmosfera sărbătorească lipsea? Cînd cocardele, eşarfele, mantiile, aclamaţiile şi drapelele lăsau să se întrevadă, sub fragila lor textură simbolică, faţa adevărată a istoriei? Venind prin Cîmpia Română în întîmpinarea victoriei lor de la 11 iunie 1848, revoluţionarii apucaseră să spună unor mulţimi nedumerite că se trag din romani (sînt *Roma-nati*) şi, locuind la Caracal, sînt urmaşii împăratului Caracalla – altă dovadă că euforia duce la etimologii populare.

Cum se putea ajunge însă la adevăratele doleanţe ale masselor? În capitală, alături de veselie, domnise moderaţia: „nu s-a făcut cel mai mic esces, nici cea mai mică turburare; buna rînduială, liniştea s-au păstrat în cea mai mare sfinţenie; revoluţia noastră n-a fost decît o mărturisire a dorinţei obşteşti, o aclamaţie universală de bucurie, un marş de triumf", scria C.A. Rosetti în *Pruncul român*, la 16 iunie 1848[46]. Cum era în provincie, cînd revoluţia nu se mai făcea cu rudele şi amicii[47], iar isprăvile oratorice nu mai păreau că pot schimba cursul evenimentelor? Situaţia ţărănimii şi raporturile ei cu revoluţia sînt sintetizate de Iorga: „Ţeranii nu voiau nici libertate, nici egalitate, nici constituţie: toate acestea li se păreau ca închipuirile unor rătăciţi. Ei voiau numai pămînt, pămînt propriu, cu drept de moştenire, pe care mulţi dintre revoluţionari voiau să li-l dea. *Aceasta* era pentru ei chestia cea mai însemnată; restul numai o aparenţă strălucitoare şi trecătoare"[48]. Este adevărat că unii dintre revoluţionari mergeau pînă la a promite pămînt ţăranilor, reuşind chiar să-l aducă în stare pe cîte un proprietar de a se pocăi şi de a se considera dator celor pe care pînă atunci îi exploatase[49]. Dar fenomenul nu era răspîndit, iar marii proprietari condamnau vehement asemenea încălcări ale privilegiilor, regretînd sincer Regulamentul organic ars recent, care le garanta.

Pentru a transmite ţăranilor idealurile utopiei revoluţionare, Bălcescu, „revoluţionarul pur" (G. Călinescu), iniţiase una din puţinele măsuri cu adevărat revoluţionare ale guvernului provizoriu (la început ostil): trimiterea în sate a unor comisari de propagandă[50]. Aceştia imitau comisarii revoluţiei franceze din februarie 1848 (ale căror instrucţiuni fuseseră redactate de Ledru-Rollin), primiţi cu ostilitate şi ei, poate fiindcă evocau neplăcut pe proconsulii Convenţiei. A.G. Golescu avusese aceeaşi idee: el propunea la 19 iulie, de la Viena, o schemă de organizare în care urmau să intre „vreo zece comisari extraordinari cu putere foarte întinsă", care să supravegheze activitatea revoluţionară în judeţe şi să ţină legătura cu un comitet bucureştean, precum şi alţi 96 de comisari, fiecare cu 3-4 ajutoare, care ar fi asigurat propaganda în fiecare subadministraţie, ar fi „trăit frăţeşte cu ţăranii" şi ar fi fost pregătiţi, sub jurămînt, pentru rezistenţă armată. Pînă la urmă au îndeplinit efectiv funcţia de comisar 105 persoane, salarizate modest şi numite între 27 iunie-5 august 1848. Prin rapoartele comisarilor, dispunem de o imagine (nu discut aici credibilitatea ei, mulţumindu-mă să formulez cuvenite rezerve) documentară a întîlnirii dintre ţărani şi revoluţie.

O imagine, ce-i drept, seducătoare: ţăranii primeau excelent pe aceşti intruşi învăluiţi într-o atmosferă de irealitate vecină cu teatrul – purtau costume europene, în vreme ce localnicii purtau straiele tradiţionale; erau primii străini care nu veneau să ia, ci să promită; foloseau expresii ciudate, ba încă încălcau suspect barierele fireşti între clasele unei societăţi quasifeudale. În urale şi ovaţii unanime (doar în cîteva locuri s-au înregistrat manifestări ostile, montate de reacţiune), sătenii jurau credinţă guvernului revoluţionar şi, în grade diferite (ţinînd şi de personalitatea fiecărui comisar), repetau oarecum gesturile simbolice ale Capitalei: de la

violenţe de limbaj vizîndu-i pe boieri pînă la arderea unor documente ale vechiului regim şi organizarea unei gărzi naţionale. Aproape peste tot, preoţii susţin manifestările (unii sînt chiar comisari, deci aproape *curés rouges*), steagul tricolor flutură pe clopotniţe, slujbele religioase sînt adaptate momentului; în anumite regiuni, locuitorilor li se citesc documentele revoluţionare în biserici, locurile obişnuite de întrunire. Dacă mai există clerici ostili, dacă, în Vlaşca, ţăranii se arată cu totul neîncrezători la adresa promisiunilor (fapt semnalat şi în Argeş), în judeţul Vîlcea aproape că se reeditează cele mai mari festivităţi revoluţionare; acolo, după serviciul religios şi citirea Constituţiei, se ţine o mare cuvîntare, se prestează un jurămînt general, iar Anton Pann, în fruntea unei cete de cîntăreţi, face un cor revoluţionar. Există şi informaţii că toţi ţăranii s-ar fi înrolat în garda naţională, iar în Teleorman s-ar fi organizat un detaşament („roată") al ţiganilor – o informaţie vrednică de un Ion Budai-Deleanu. Din păcate, euforia a fost scurtă şi în mediul rural: după căderea regimului revoluţionar, comisarii au fost urmăriţi de trupele turceşti (delatorii erau totuşi români), iar cei care nu au trecut graniţa la timp au fost arestaţi; condamnările au fost însă mici şi puţine, ultimii deţinuţi fiind graţiaţi în februarie 1851.

Episodul comisarilor de propagandă este, după opinia mea, cel mai autentic act revoluţionar de la 1848. Chiar reducînd la proporţiile reale impactul comisarilor asupra mediului rural – deoarece nu putem admite nicidecum quasiunanimitatea primirii favorabile –, tot rămînem cu un fapt extraordinar: prin intermediul comisarilor de propagandă, utopia revoluţionară a coborît cel mai mult în masse, fiind explicată pe înţelesul ţăranilor fără ştiinţă de carte, care ignorau aproape totul despre Europa. Mai multe rapoarte menţionează chiar tipul de traducere intralingvistică operat de comisari; conţinutul abstract şi

puţin inteligibil al Constituţiei, de pildă, era transmis ţăranilor într-o formă sloganizată şi prescurtată, aproape de utopia populară tradiţională, care nu este altceva decît milenarismul. Dar aceste idei-imagini cu circulaţie ţărănească sînt mai lăudabile decît nesfîrşitele şi demagogicele discursuri epidictice (cel mult epidictice!) ale orăşenilor, prezidate de principiul falsei comunicări ideologice, *persuader ceux qui pensent comme vous* – sau măcar se prefac[51]. Pe cînd traducerile utopiei revoluţionare puteau întîlni, atunci cînd erau făcute cu simpatie şi realism, nevoile veritabile ale masselor, discursul tipic al revoluţiei evolua inexorabil către forma sa finală – limba ideologică, *la langue de bois*[52].

Dar aceasta e o altă istorie sau, poate, chiar sfîrşitul oricărei istorii.

(1988)

Note

1. V. *supra*, „La originile utopismului românesc".
2. Iată contextul acestor versuri:

   „A strange Vertigo or Delirium
   O' the Brain it is, that thus possesses 'um:
   Whilst like to fashions grown Orbicular
   Kingdoms thus turned, and over-turned are;
   Nothing but fine Utopian Worlds i' the Moon
   Must be new form'd by Revolution".

   Apud Melvin J. Lasky, *Utopia and Revolution*, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1976, p. 221. Am făcut în altă parte istoria termenului „utopie", care începe cu Morus (v. Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1991, pp. 11-16); Lasky face istoria termenului „revoluţie", dintr-o perspectivă explicitată de subtitlul cărţii sale, adevărat program de cercetare: *On the Origins of a*

Metaphor, or Some Illustrations of the Problem of Political Temperament and Intellectual Climate and How Ideas, Ideals, and Ideologies Have Been Historically Related. Este de reţinut că la începutul carierei sale politice, *revolutio* păstra conotaţiile originare: încă pentru Hobbes, în 1769, revoluţia era o mişcare circulară (v. ultima pagină din *Behemoth: or an Epitome of the Civil Wars of England, from 1640 to 1660)*. Doar în secolul XVIII, prin contaminare cu mitul progresului indefinit, saturat de utopie, revoluţia va desemna criza de trecere la un stadiu superior al istoriei lineare; hegelianismul şi marxismul vor impune definitiv această accepţiune. Pentru sinteze privind cariera termenului, începînd cu antichitatea (deci *avant la lettre*), v. Arthur Hatto, „Revolution: an inquiry into the usefulness of a historical term", în *Mind* 58, pp. 495-517; I. Bernard Cohen, *Revolution in Science*, Cambridge, Mass., Londra, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, mai ales pp. 51-76. Termenul românesc: v. Klaus Bochmann, *Der politisch-soziale Wortschatz des Rumänischen von 1821 bis 1850*, Berlin, Akademie-Verlag, 1979, mai ales pp. 145-161, „Die Revolution, ihre Schlagwörter, Mittel und Ziele"; Rodica Bogza-Irimie, *Termeni politico-sociali în primele periodice româneşti*, Universitatea din Bucureşti (multiplicat), pp. 203-204. Pentru completarea viziunii istoriografice asupra raportului utopie-revoluţie, şi pentru a depăşi echivalenţa naivă stabilită de Lasky între opoziţiile utopie *vs* revoluţie şi teorie *vs* praxis, V.R. Heiss, *Utopie und Revolution. Ein Beitrag zur Geschichte des fortschrittlichen Denkens*, München, 1973; Thomas Nipperdey, *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert*, Göttingen, 1975; Robert Kalivoda, *Revolution und Ideologie. Der Hussitismus*, Köln-Viena, 1976.

3. *Apud* Lasky, *op. cit.*, p. 248. Nedham – scris şi Needham – a influenţat pe radicalii americani în 1776 (fapt criticat de John Adams) şi pe revoluţionarii francezi de la 1789 (Condorcet a salutat memoria

acestui prim ideolog revoluţionar). Nedham, poate urmîndu-şi pasiunile protorevoluţionare, a inovat şi discursul utopic, încercînd să-l amendeze pe Morus într-o teoretic imposibilă utopie-în-utopie, *Mercurius Politicus*, 1657.

4. V. Lasky, *op. cit.*, p. 419.
5. V. R. Kalivoda, „Emanzipation und Utopie", în Wilhelm Vosskamp (ed.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Stuttgart, Suhrkamp, 1985, I, p. 313.
6. V. *Utopieforschung...*, III, pp. 328-329. *Revolution im Kopf* e o formulare a lui F. Schlegel, într-o scrisoare către Fichte (mai tîrziu a fost teoretizată de Hegel şi reluată de Heine); celelalte două sintagme, apărute în acelaşi context, trimit mai direct la utopia estetică; v. Karl Heinz Bohrer, „Utopie «Kunstwerk»", în *Utopieforschung...*, III, pp. 303-32. Lasky (*op. cit.*, p. 322) scrie şi el că „[m]ost revolutions take place in countries of the mind. They are myths and dreams, plans and powerful hopes, made out of images and ideas, phrases and volatile emotions [...]. They have more to do with the forms of human mentality that with the reforms of men's affairs". Ferdinand Seibt defineşte revoluţia ca *innere Gewalt* (v. cartea sa, *Revolution in Europa. Ursprung und Wege innerer Gewalt. Strukturen, Elemente, Exempel*, München, Süddeutscher Verlag, 1984).
7. Discuţia stării de spirit revoluţionare poate găsi inspiraţie în analiza stării de spirit utopice. Dintr-o bibliografie imensă, nu trebuie ignorate cîteva texte clasice: J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952) şi *Political Messianism* (1960); v. şi conferinţa aceluiaşi din 1957, *Utopianism and Politics*; Friedrich A. von Hayek, *The Road to Serfdom* (1944) şi *The Constitution of Liberty* (1960). Lucrările datează, bineînţeles. Dar lectura lor sistematizează o problematică foarte complexă şi deschide spre analizele lui Karl R. Popper (la care se va face trimitere mai încolo) şi ale autorilor de azi.
8. Lasky, *op. cit.*, p. 322.

9. Seibt, *op. cit.*, p. 119. Definind în zece puncte revoluţia, Seibt ajunge la sinteza viziunii sale europocentrice: „eine Revolution ist ein Aufstand von Subsystemen innerhalb einer politischen Funktionseinheit mit dem Ziel struktureller Veränderungen und mit universalem Anspruch". (p. 37). C.J. Friedrich vorbeşte şi el de revoluţie ca fiind „spezifisch westlich". Tipologiile revoluţiei sînt, în marea lor parte, tot europocentrice şi dihotomice: *estice/vestice* (Samuel Huntington), *timpurii/tîrzii*, *verticale (temporale)/orizontale (spaţiale)* (Jan Krejči).
10. *Apud* Lasky, *op. cit.*, pp. 578-579.
11. Seibt, *op. cit.*, p. 123.
12. Alexandre Ciorănescu, *L'Avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972, p. 198.
13. V. Eric Weil, „Hegel et le concept de la Révolution", în *Archives de Philosophie*, 39, 1976, pp. 3-19.
14. James Mackintosh, „On the State of France in 1815", în Sir James Mackintosh, *Miscellaneous Works* (1846), 3, pp. 193, 201. *Apud* Lasky, *op. cit.*, p. 543.
15. F.W. Maitland citat de Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution*, Londra, 1952, p. 176.
16. Pentru rolul intelectualilor în revoluţie, v. Seibt, *Revolution in Europa*, pp. 60-65 în special. Cum raportul intelectualilor cu utopismul este de la sine înţeles şi amplu documentat, mă opresc la un singur exemplu: prima „internaţională utopică", gruparea utopică pansofistă, din care, între alţii, făceau parte Samuel Hartlib, John Dury, Comenius, Bacon, J.V. Andreae. Internaţionalele revoluţionare sînt de discutat în legătură cu modelul inteligenţiei; cel mai complet şi mai operaţional se găseşte în Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1977. Trad. rom. de Lucreţia Văcar, *Originile intelectuale ale leninismului*, Bucureşti, Humanitas, 1993.
17. Distincţia e făcută de Jean Noël Vuarnet, în „Utopie et atopie", în *Littérature*, 21, février 1976, pp. 3-9.

18. Lasky, „Lady on the Barricades", în *Encounter*, July 1972, pp. 16-31.
19. *Idem, Utopia and Revolution*, p. 233.
20. Despre ipocrizia utopiei tradiţionale, v. Gabriel Liiceanu, „Utopia intelectului şi utopia filozofiei" (1986), acum în volumul său *Cearta cu filozofia*, Bucureşti, Humanitas, 1992, pp. 97-105.
21. *Cf.* Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, p. 46. Reamintesc aici că utopia a fost definită ca „exercice sur les possibles latéraux" (Raymond Ruyer). Revoluţia ar fi prin urmare un „exerciţiu sîngeros asupra posibilelor frontale".
22. Lasky, *op. cit.*, p. 520.
23. Michèle Ansart-Dourlen, „L'utopie politique de Rousseau et le jacobinisme", în *Le Discours utopique*, Colloque de Cerisy, Direction Maurice de Gandillac, Catherine Piron, Paris, Union Générale d'Editions, 10/18, 1978, p. 277.
24. *Cf.* Judith Shklar, „The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia", în Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, Londra, Souvenir Press (Educational and Academic) Ltd., 1973, p. 103: „it was ideology that undid utopia after the French Revolution".
25. V. Pierre Ansart, „De l'utopie à l'action", în *Le Discours utopique*, pp. 284-286.
26. *Cf.* Baczko, *op. cit.*, p. 22. Tot capitolul „Imagination sociale, imaginaires sociaux" contribuie la înţelegerea acestei poziţii, devenită clasică după Marx.
27. François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, 1978, p. 108. Trad. rom. de Mircea Vasilescu, cu o introducere de Sorin Antohi: *Reflecţii asupra Revoluţiei franceze*, Bucureşti, Humanitas, 1992.
28. *Cf.* Giuseppe Lissa, „L'utopie entre l'art et la révolution (Trotski et Breton)", în *Le Discours utopique*, pp. 85-95.
29. Dintr-o bibliografie impresionantă asupra producţiei utopice în preajma Revoluţiei, v. în special

Hans-Günter Funke, „Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der französischen Literaturwissenschaft", în *Utopieforschung...*, I, pp. 192-220 (mai ales 199).

30. Acest ecou din Derrida („Ecrire, n'est pas confondre l'ontologie et la grammaire?", *L'Ecriture et la différance*, Paris, Seuil, 1979, p. 115) cheamă în minte pătrunzătoarea remarcă a lui Tocqueville: ceea ce la un scriitor e un merit poate fi viciu la omul de stat – aceleaşi calităţi care fac marea literatură pot duce la revoluţii catastrofale. E o temă de meditaţie esenţială pentru relaţia utopie-revoluţie. Poate că nu există o mai frumoasă imagine a contagiunii revoluţionare decît aceea lăsată de James Howell („Epistle to the Reader", în *Parthenopoeia, or the History of the Most Noble and Renowned Kingdom of Naples*, 1654) cu privire la rebeliunea lui Masaniello din 1648: era ca şi cum „by a miraculous suddenness... as if it had bin done by intercourse of Spirits, and the news thereof transported by a supernaturall way; insomuch that this Commotion may be sayed to be like a great Pond frozen over, where if the ice break in one place it will commonly crack all over".

31. Rutinizarea e fenomenul pe care-l suferă mesajul religios atunci cînd părăseşte locul de inspiraţie „profetică" iniţială, pentru a se încarna într-o Biserică, un cler. „Une religion étant un système de forces et non d'idées, elle connaît des périodes «chaudes» exaltées et créatrices, et des périodes «froides» qui se consacrent, non plus à la théurgie, mais à la théologie" (Catherine Piron, „Lettre et «esprit» de l'utopie", în *Le Discours utopique*, p. 21). Referinţa clasică pentru o atare interpretare este Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922. Mai aproape de subiectul nostru, v. Henri Desroche, *Les Dieux rêvés. Théisme et athéisme en Utopie*, Paris, 1972.

32. *Apud* Lasky, *op. cit.*, pp. 550-551.

33. V. Karl R. Popper, „Utopia and Violence" (conferinţă la Institut des Arts, Bruxelles, iulie 1947; publicată

inițial în *The Hibbert Journal*, 46, 1948), în *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (1963), Londra etc., Routledge and Kegan Paul, 1984, pp. 355-363 (mai ales 358-360). Pentru context, v. *The Poverty of Historicism* (1957), Londra etc., Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 64-70 („Piecemeal versus Utopian Engineering"). Dintre rezervele față de viziunea lui Popper, cea mai apropiată de discuția noastră e formulată de Lasky (*op. cit.*, pp. 613-614).

34. Exemplele franceze provin din Baczko, *op. cit.*, pp. 53-55. Exemplele engleze, din Lasky, *op. cit.*, pp. 500-501.

35. Pentru discuția paradigmei dramatice, v. Johan Huizinga, *Homo ludens* (1938); Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959); Robert Brustein, *Revolution as Theatre: Essays in Radical Style* (1971); Ferdinand Mount, *The Theatre of Politics* (1972); J.A. Jackson (ed.), *Role* (1972); Hans Robert Jauss, *Experiență estetică și hermeneutică literară*, A8b (1977; trad. rom. Andrei Corbea). Un bun studiu scurt este cel al lui Kenneth Minogue, „Theatricality and Politics", în *Parekh and Berki* (eds.), *The Morality of Politics* (1972). V. și Sorin Antohi, *Utopica*, pp. 23-28, pentru paradigma dramatică a utopiei. Lasky, *op. cit.*, pp. 535-536, pune concluzii pertinente asupra chestiunii, după ce strînge foarte multe exemple din aria utopiei și revoluției: „Yet one could collect a thousand such suggestive documents and still not be quite sure, in the last analysis, whether one was dealing with simile or substance. That is to say, it is not so easy to tell whether men in history obey some deep theatrical imperative which recurrently gives a dramatic form to their so-called normal or natural behavior (anthropology would then be a form of dramaturgy); or whether man only acts as if his actions were being played out on the world's stage. This may well be a matter for epistemologists, philosophers of history, and metaphysicians of game theory".

36. V. David L. Dowd, „Art and the Theater during the French Revolution: The Role of Louis David", în *Art Quarterly*, Spring 1960, 23, p. 9.
37. *Memoirs of the Life of Sir Samuel Romilly* (1840), *apud* Lasky, *op. cit.*, p. 531.
38. Tocqueville, *Souvenirs*, Paris, Gallimard, 1978, p. 200. Autorul descrie cu un umor inegalabil *la Fête de la Concorde* (21 mai 1848), bîlci grandios în care se urmărea o candidă „confusion fraternelle" (v. pp. 200-206). *Vieux réac*, Tocqueville ne-a lăsat o imagine puţin măgulitoare a revoluţiei, aşa cum, *mutatis mutandis*, Colonelul Lăcusteanu a imortalizat cu memorabilă savoare involuntară revoluţia română.
39. Referinţa obligatorie este pe bună dreptate Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976. Pentru relaţia cu utopia, v. Marina Scriabine, „Âge d'or et création artistique", în *Le Discours utopique*, pp. 421-437.
40. Acest subiect, esenţial pentru înţelegerea culturii române moderne – formată prin interacţiune cu ideea europeană –, se bucură de cîteva contribuţii clasice, dintre care notez aici: Pompiliu Eliade, *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie* (Paris, 1898; trad. rom. Aurelia Creţia, Univers, 1982); D. Popovici – v. ediţia critică dată de regretata Ioana Em. Petrescu la Editura Dacia.
41. Lasky, *op. cit.*, pp. 508-509, reproduce unul dintre cele mai savuroase exemple de dezacord lingvistic dintre revoluţie şi massele inculte, care împiedicase şi răspîndirea utopiei altfel decît prin clişee de interes marginal, topite în discursul picaresc – a se vedea *les voyages extraordinaires.* Iată un fragment dintr-o *Debate on the French Revolution*, în care asistăm la naşterea „conştiinţei revoluţionare" populare: „JACK: What paper have you got there? What dost look so glum for? TOM (*looking on the paper*): Cause enough. Why, the news here tells me that I am very unhappy, and very miserable, which I never should have known hadn't I the luck to light on this paper? JACK: What

is the matter? TOM: Matter? Why, I want liberty... I want *a general* reform".

42. Întrebarea se pune peste tot. V. Cl. Mazauric, „Bilan et perspectives de recherches. L'histoire du XVIII[e] siècle et de la Révolution française", în *Annales historiques de la Révolution française*, 41[e] année, 1969, 195, pp. 667-688.

43. V. Al. Zub, *Cunoaştere de sine şi integrare*, Iaşi, Junimea, 1986, p. 79. Frumosul eseu „Resurecţia demnităţii colective" (pp. 73-93) şi scurtul text „Contextul european al revoluţiei" (pp. 94-96) lămuresc, respectiv, două aspecte pe care eu nu le-am precizat suficient, din motivele expuse: constituirea *ethos*-ului românesc modern, cu o etapă importantă în 1848, şi contextul în care s-au elaborat programele revoluţionare româneşti.

44. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, ed. Al. Piru, Bucureşti, Minerva, 1982, p. 137.

45. Baczko, *op. cit.*, pp. 50-51. Dintre simbolurile rezistente, „Cîmpul lui Eliad" şi Cîmpiile Libertăţii sînt cîmpuri simbolice rezultate prin utopizarea spaţiului real. Se constituie astfel un „espace imaginaire projeté sur la ville réelle" (Baczko, *op. cit.*, p. 49), o geografie simbolică în care utopia se insinuează în istorie, ne-locuri în care spaţiul real şi decorul fantasmatic se confundă.

46. *C.A. Rosetti. Gînditorul. Omul*, studiu, antologie şi note de Radu Pantazi, Bucureşti, Editura Politică, 1969, p. 92. V. şi pp. 122-123, pentru descrierea serbării de la 6 septembrie.

47. În acest sens, iată cum prefaţează I.C. Filitti memoriile colonelului Lăcusteanu (*Revista Fundaţiilor Regale*, 1, 1934, p. 51): „De o parte şi de alta a baricadei, conducătorii erau, în fond, un mănunchi de cunoscuţi, prieteni, sau chiar rude, puţin dispuşi să recurgă la măsuri reciproce extreme". G. Călinescu vorbeşte (*Istoria...*, p. 134) de „impresia [...] de duplicitate, de fluctuaţie, de pactizare veselă între adversari, de trădări şi schimbări inexplicabile. Toţi

bunii români voiau același lucru pe felurite căi, acoperindu-se ori descoperindu-se după temperamentul propriu, nu fără a căuta uneori să-și satisfacă și ambițiile personale".

48. N. Iorga, *Geschichte des rumänisches Volkes in Rahmen seiner Staatsbildungen*, Gotha, 1905. Citez după ediția critică românească dată de Georgeta Penelea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, pp. 609-610. De văzut în această ediție, cu notele editoarei, pp. 605-624, o prezentare succintă a anului revoluționar 1848 la români. De reținut, între altele, aprecierea lui Iorga că în „întregul mers al Revoluției trebuie să se deosebească două părți: cea politică, mai puțin însemnată, și cea socială" (p. 610).

49. V. Iorga, *op. cit.*, pp. 618-619.

50. V. excelenta ediție critică dată de G. Zane și Elena G. Zane: N. Bălcescu, *Opere*, II („Scrieri istorice, politice și economice, 1848-1852"), București, Editura Academiei, 1982, pp. 12-15 („Instrucțiuni pentru comisarii de propagandă") și 184-193 (prețioasele note ale editorilor, pe care se bazează informația mea). Ediția Zane poate sprijini pe cercetătorul ce dorește să studieze utopia lui N. Bălcescu, niciodată prezentată ca atare, dar prezentă în toată opera istoricului revoluționar. Este vorba esențialmente de o utopie regresivă, influențată de scrierile unor Louis Blanc, Proudhon, Lamennais, Pierre Leroux, Charles Renouvier, Pellegrino Rossi. Utopia lui Bălcescu își găsește modelul final în viziunea idealizată asupra trecutului național, așa cum se întîmplase lui I. Heliade Rădulescu; așa cum avea să se întîmple la Eminescu; și, în fond, așa cum avea să se întîmple mereu la români, unde pînă și utopia comunistă a fost resorbită în utopia regresivă a demiurgiei etnonaționale. Expresia cea mai înaltă a utopiei lui Bălcescu se află în scrierile istorice, politice și economice, din care se desprinde imaginea radioasă a unei antichități dacice exemplare și a unui stat medieval ideal, victorios în luptele împotriva inamicilor mai puternici. V. și „Utopia lui Eminescu", *infra*.

51. Un excelent articol despre discursul epidictic în context revoluţionar este cel al lui Hans Ulrich Gumbrecht, „Persuader ceux qui pensent comme vous. Les fonctions du discours épidictique sur la mort de Marat", în *Poétique*, 39, sept. 1979, pp. 363-384.

52. Pentru a nu încărca expunerea mea (care e mai mult programul unei cercetări) cu analize fastidioase ale limbii revoluţionare, v. mai ales o lucrare apropiată de viziunea mea asupra raportului dintre limbă şi ideologie, influenţată de Orwell şi Besançon: Françoise Thom, *La Langue de bois*, Paris, Gallimard, 1987; trad. rom. de Mona Antohi, *Limba de lemn*, Bucureşti, Humanitas, 1993; v. introducerea mea la ediţia românească, pentru critica şi contextul modelului Françoise Thom; legat de discuţia prezentă, v. capitolul despre discursul revoluţionarilor francezi. Pentru înţelegerea ideologiei, consider esenţiale lucrările lui Alain Besançon; consideraţiile mele privind relaţia ideologie-religie-ştiinţă sînt bazate pe analizele lui Besançon, mai ales din *Les Origines intellectuelles du léninisme* (pp. 5-28, 67, 351-358 ale ediţiei franceze citate).

Utopia lui Eminescu

La un secol de la moartea autorului, cînd atît de simptomaticul roman al ediției complete pare să tindă spre epilog, exegeza operei eminesciene încă mai traversează criza adecvării ideilor primite la realitatea unui *corpus* ireductibil la certitudinea găunoasă a clișeului. După ce conturul și substanța acestui *corpus* au fost aprehendate de un public mai larg decît elita fără privilegii a cititorilor de manuscrise, putem ieși din fascinația paralizantă a obiectului de studiu, pentru a deconstrui dogmele eminescologiei. Pentru că astăzi nu ne mai satisface nici hagiografia diletantă, nici mitul cu accente patriotarde, nici acel cult *kitsch* ai cărui preoți sînt gazetarii, funcționarii culturali și dăscălimea ignară.

Asemeni sintezei perfecte, visată de istoriografii nației în tot timpul în care scriau monografii parcelare, publicau documente și dezgropau risipitele relicve ale strămoșilor, cartea ideală asupra lui Eminescu – utopie epistemologică imună la orice relativism, la orice scepticism – se pregătește prin seria contribuțiilor. Cele mai bune dintre acestea nu scapă din vedere ansamblul nici atunci cînd zăbovesc asupra chestiunilor specioase, poate cu speranța secretă în acel autor (eventual colectiv) capabil să refacă în orizontul exegezei organicitatea unică a operei eminesciene. Premisele nu lipsesc: alături de cîteva mari studii de ansamblu, avem mai multe perspective parțiale de nivel bun, pasibile de a fi incluse în viitoarea sinteză. Numai așa pasiunea de a lăsa cititorilor un Eminescu prea marcat de subiectivitatea întîmplătoare (și, oricît de ambițioasă ori stimabilă, derizorie!) a exegetului se va dovedi

profitabilă cultural: „poetul național", „ultimul mare romantic", „precursorul" (pe teren literar, științific etc.), „schopenhauerianul", „kantianul", „hegelianul", „scepticul", „budistul" (ori fidelul altei tradiții orientale), „gnosticul", „creștinul", „isihastul", „utopistul", „socialistul", „naționalistul", „conservatorul" etc. vor rămîne simple accente într-o partitură amplă. Fiecare Eminescu *bowdlerized*, ca șansă ratată a teoriei unificatoare, este, într-o asemenea logică a cercetării, necesar.

1. Un *Ersatz* al metodei: recunoașterea

Vreme de mai multe decenii, opera lui Eminescu a fost, în cultura română, piatra de încercare a tuturor metodelor, de la psihanaliză la semiotică, de la tematism la statistică lingvistică, de la sursologie la comparatism, hermeneutică *et j'en passe*. O antologie a rezultatelor foarte bune ale exegezei reține totuși – oare întîmplător? – studiile care nu se disting prin „rigoare" metodologică, ci propun un traseu interpretativ echilibrat, la egală distanță de seducțiile modelor. Nu aș vedea un element comun mai potrivit – dacă e să analizăm „metoda" (în sensul foarte vag al termenului) diverselor abordări critice ale operei lui Eminescu – decît acțiunea de a recunoaște în text repere culturale sigure, începînd cu numele proprii și aluziile culturale, sfîrșind cu identificarea frînturilor unor *topoi* – chiar în variantele puternic marcate de personalitatea autorului. Pentru a da numai două exemple, dintre cele ilustre: G. Călinescu, în toate interpretările sale, pornește de la identificarea elementelor pe care le-am amintit, fără să construiască pe baza lor un sistem, fără să enunțe o regulă generală care ar sacrifica excepțiile; Mircea Eliade, în splendidul său eseu de tinerețe, *Insula lui Euthanasius*[1], recunoaște în nuvela *Cezara* viziuni paradisiace pe care le întîlnise în istoria religiilor.

Comparatismul luminat din ultima vreme nu procedează altminteri; el a renunţat la iluzia stabilirii infailibile a surselor şi influenţelor, pentru a se preocupa de recurenţe, invarianţi, structuri, convins de poligeneza operei literare, de existenţa unor constante antropologice cu rol mai important decît circulaţia temelor şi motivelor[2]. Observăm prin urmare că „lectura" operei tinde să redevină o practică, după ce a încercat – chiar cu preţul unor penibile rătăciri sterile – să fie o teorie.

Paragraful anterior nu este o simplă tautologie, aşa cum ar putea crede cei ce ştiu că orice interpretare este, în măsură mai mare sau mai mică, o recunoaştere. Eu insist asupra recunoaşterii cam în sensul în care Ioan Petru Culianu vorbea de *mitanaliză*: „une démarche pratique qui consiste à déceler les mythes latents du texte littéraire et à leur poser des questions pour établir quelques possibilités parmi la multiplicité de celles qui sont inscrites dans leur rayonnement sémantique"[3]. Tot de pe poziţiile lui Ioan Petru Culianu, inspirate de epistemologia lui Paul K. Feyerabend, încerc şi eu, în cele ce urmează, să identific *ideile utopice* din mai multe texte eminesciene, fiind mai puţin preocupat de surse şi filiaţii, încercînd să recunosc mari teme şi figuri ale utopismului[4]. Abuzul, dacă este unul, are o justificare subsidiară: notele ediţiei critice, precum şi mai multe studii (în general asupra publicisticii lui Eminescu), ating problemele specifice ale utopismului eminescian fără a insista asupra unor elemente esenţiale şi fără a stabili ponderea acestora în economia şi funcţionalitatea *corpus*-ului.

2. Idei utopice

La nivelul cel mai superficial, utopia lui Eminescu se conturează pornind de la puţinele referiri la

tradiția utopismului, la texte, autori și reformatori. Acest utopism *expressis verbis*, care se desprinde mai ales din publicistica autorului, nu depășește sfera semantismului *sauvage* al termenului: „utopie", „utopic" ș.c.l. au pregnante conotații negative, care ajung să se impună ca sens principal, relegînd astfel aceste produse ale spiritului uman într-o zonă a himerelor, iluziei, fantasmelor. În mai multe rînduri, Eminescu este foarte precis; ca în acest pasaj din articolul său „Revoluția și revoluționarii", prilejuit de cartea lui C. Teulescu avînd același titlu (pe nedrept neglijată de istoricii noștri în anul bicentenarului Revoluției franceze): „toate cărțile cîte au încercat vreodată de a stabili o normă absolută pentru organizarea statelor caută a se privi ca neizbutite, începînd cu statul platonic și sfîrșind cu eroarea «contractului social»"[5]. Cu altă ocazie, Eminescu implică indubitabil conotațiile negative ale utopiei (*le mot et la chose*): „O profesie de credințe politice care ar face abstracție de linia generală descrisă prin spiritul public nu s-ar deosebi cu mult de scrierile regelui Iacob al Angliei, de *Utopia* lui Thomas Morus, de *Statul ideal* al lui Platon, de *Contractul social* al lui Jean-Jacques Rousseau"[6]. Pentru a da un ultim exemplu, iată o frază dintr-un alt articol: „nu sîntem utopiști pentru a cere ceea ce n-ar fi cu putință nici pentru Dumnezeu din ceruri"[7].

Lucru curios, Eminescu părea mai favorabil utopiei într-un articol apărut în *Curierul de Iași* la 29 septembrie 1876, în care zugrăvea admirativ pe voievodul muntenegrean Nikita (1841-1921), comparînd principatul insurgent cu Sparta lui Lycurg, „în care în școli se învață obligatoriu mînuirea armelor și cîntecele lui Homer". Studioșii utopismului știu foarte bine ce prestigiu avea modelul spartan, cu deosebire cel din vremea lui Lycurg, în rîndurile celor mai diferiți autori ai domeniului. Dintre utopiștii *en titre*, luministul danez Ludvig Holberg se bucură de

aprecierile laudative ale lui Eminescu; e drept, marele nostru poet îl recomanda pe Holberg ca dramaturg (în raportul privind stagiunea teatrală 1866/1867), pentru faptul că înfăţişa aspecte din viaţa „poporului ţăran". Machiavelli, preţuit de Eminescu pentru apelul său la armonie socială (care, vom vedea, consuna cu ideea poetului despre rolul statului), este un alt autor legat de tradiţia utopismului clasic; e demn de reţinut că observatorii cei mai fini ai societăţii noastre din a doua jumătate a veacului trecut, Eminescu şi Caragiale, au mers pînă la a traduce fragmentar *Principele*: primul a tradus capitolele XVIII şi XIX (G. Călinescu: „cele mai importante"), cel de-al doilea a tradus alte trei. Nu departe de ideile lui Machiavelli, Eminescu descoperă pe filozofii radicali englezi, între care îl preţuieşte pe Bentham (textul *Logica parlamentară* expune un studiu al ciudatului reformator, rămas în galeria utopiştilor *à l'écart* prin faimoasa lui închisoare circulară, *Panopticon*).

La o privire mai atentă, se observă că argumentul central al criticii pe care o face Eminescu utopismului este de natură economică. Unul dintre caiete poartă titlul *Economia naţională* şi discută pe mare întindere teoriile statului rămase de la Platon şi Aristotel; dacă nu ştim deocamdată cît de originale sînt aceste consideraţii (ar putea fi simple note de curs; dar mai ştim şi cît de personală era maniera studentului Eminescu de a-şi lua note), remarcăm în schimb perspectiva din care ele îi amendează pe iluştrii filozofi antici: admiţînd nivelul excepţional al cunoştinţelor lor sociale, Eminescu atrage atenţia asupra ignoranţei lor în privinţa cunoştinţelor economice şi, bazat pe teorii economice moderne, uneori foarte tehnice (să ne amintim aici şi excepţionala stăpînire a mecanismelor bancare, aşa cum rezultă ea din publicistica poetului), formulează opinii greu de ocolit într-o discuţie serioasă a utopismului.

Exorcizată de realismul amar al lui Eminescu din cîmpul științei sociale și al politicii („în politică s-a obicinuit a se face multă poezie, adeseori prea multă"), utopia se întoarce mereu, lesne de recunoscut – sub toate măștile obișnuite ale adevărurilor refulate. În linii generale, este foarte adevărat că Eminescu e „poate cel dintîi gînditor politic român care să-și sprijine doctrina pe economie" (G. Călinescu); totuși, această doctrină (extrem de coerentă, deși expusă fără pretenția sistemului definitiv) rămîne să poarte amprenta ideilor utopice, așa cum voi încerca să arăt în continuare. Sistematizate provizoriu, aceste idei se grupează în cîteva teme esențiale și foarte evidente: tema insularității, nostalgia Paradisului, Vîrstei de Aur și a trecutului autohton (utopia regresivă), statul natural, teoria fiziocratică și, legat de acestea, contractul social, patologia socială, progresul, instituțiile (cu atenție specială la rolul statului), etnopedagogia etc.

3. Utopie, mit, istorie

Înainte de a porni la recunoașterea unor idei utopice în textele lui Eminescu, o ultimă precauție: ținînd seama de „logica" specifică a discursului literar, să nu uităm nici un moment că ideile suferă influența decisivă a formelor; textul face să fuzioneze elemente de utopie, mit și istorie, punînd în evidență rezultatul acestei combustii, expresia ultimă, nu rareori foarte personală și greu de încadrat într-o serie, a unei reflecții transformate de afectivitate și dialectica internă a literaturii (proza publicistică nu face excepție de la această transformare, ba suferă pe deasupra și schimbări dictate de conjuncturi social-politice, polemice etc.)[8].

O primă distincție trebuie operată între utopie și contractul social. Potrivit lui Northrop Frye, acestea

sînt cele două concepţii sociale care nu pot fi exprimate decît în termenii mitului: utopia este o viziune imaginativă asupra *telos*-ului (chiar atunci cînd se ocupă de origini, aş preciza eu), contractul social explică originile societăţii. După opinia mea, ambele concepţii au luat naştere ca analize ale prezentului, fiind iniţial produse ambigue ale imaginarului (contractul social ar fi prin urmare un caz particular al utopiei). Totuşi, arată Frye, cu un ecou al criticii formulate de John Stuart Mill, contractul social a reuşit să se integreze în ştiinţa socială, făcînd ca ficţiunea să treacă drept adevăr, pe cînd utopia a rămas ceea ce era: un *mit speculativ*, proiectat să fie sau să conţină o viziune a ideilor sociale, nu teorie care să lege *social facts*[9]. Critica pe care o face Eminescu lui Rousseau şi contractului social (asupra căreia voi reveni) este deosebit de aspră, ducîndu-l pe marele nostru autor înspre extrema cealaltă a binomului schiţat de Frye: utopia. E un caz clasic de ieşire din situaţiile dilematice; desigur, nu numai raţiunea şi argumentele obiective hotărăsc această ieşire, ci şi, cum spuneam mai sus, „logica" literaturii, atracţia subterană a fantasmelor unei ordini ideale.

Oriunde apare în opera lui Eminescu, istoria – cea naţională în primul rînd – se va contamina cu elemente mitice şi utopice. Toată rîvna de arhivar a poetului, tot interesul său pentru o istoriografie naţională pe măsura trecutului pierdut în legendă[10] nu pot stăvili un proces de mitizare a istoriei – atît de tipic, în fond, naturilor poetice, atît de comun în romantism. De aici pînă la construirea unor *mituri istorice*, în sensul dat sintagmei de Georges Sorel în *Réflexions sur la violence* (1908), nu mai rămîne decît un pas, făcut de Eminescu, asemeni celor mai multe dintre personalităţile vieţii publice româneşti, asemeni în primul rînd istoricilor înşişi[11].

4. Insula, Paradisul, Vîrsta de Aur

Fără îndoială, insula reprezintă un *topos* eminescian esențial. Totodată, insula este figura emblematică a utopiei, spațiul protector al idealității, excepția spirituală a unei geografii sufocate de corporalitate, inserția ordinii transcendente într-o lume a imanenței. La Eminescu, insularitatea este, ca în tradiția utopică, o calitate spațială negativă; insula este ubicuă și devine ceea ce este în utopism: „spațiul predestinat de consfințire a unui dezacord și cel al regăsirii de sine cu Unu"[12], zona în care personajele acced la o condiție mai înaltă, dincolo de binele și răul acestei lumi. Prin urmare, în spațiul ne-spațial al insulei se va înscrie și imageria paradisiacă, grădina fermecată ferită de corupția sublunară: insula lui Euthanasius din *Cezara*, atît de memorabil interpretată de Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu (v. textele menționate în nota 1 și nota 3), „insula aceea scăldată-n ape sînte" din proiectul dramatic *Ştefan cel Tînăr*[13], grădina fermecată prin care trece Miradoniz („o vale cît o țară") și raiul dacic din *Memento mori*, insulele plutind pe marile fluvii, întreaga natură sintetică, neverosimilă și fascinantă (în care splendorile boreale coexistă cu luxurianța tropicală și mediteraneană), ca aceea descoperită dincolo de „rîul Selenei". Nimic nu ne poate surprinde într-o topologie ca aceasta, saturată de trimiteri culte (antichitatea greco-latină, tradițiile orientale, iudeo-creștinismul): Luna ia locul Soarelui, punînd fantasmele lumii ideale sub semnul oniric al regimului nocturn; alteori, ca în *Memento mori*, întîlnim, „într-o lume fără umbră", în care „totul e lumină clară, radioasă voluptate", *cetatea Soarelui*. Regresiunea securizantă către insularitate și decor edenic e absolută atunci cînd „eroii" eminescieni se refugiază în grote, în castelul romantic luminat de

lună, în pădurile inexpugnabile sau în fantasticele săli de sub apele Nordului.

Cît privește fragmentele ce compun imaginea clasică a Vîrstei de Aur, Eminescu le diseminează în întreaga sa operă, organizîndu-le, de regulă, pe fundalul trecutului autohton mitizat. Dar, dacă însăși sintagma „Vîrstă de Aur" apare, într-o formă sau alta, în scrisul eminescian[14], ar fi o eroare să nu observăm cît de ciudată este interpretarea dată acestui mit de Eminescu: feerica *aurea aetas* dacică sau medievală cunoaște munca! Prin urmare, nu avem de-a face cu „o lume în care orice experiență este estetică" (Guido Morpurgo-Tagliabue), ci cu un univers din care nu lipsesc „munca liniștită și cîștigul liniștit, munca pămînteană apărată în toate ramurile ei de chiar clasele muncitoare, organizate în bresle"[15]. Nu e greu să recunoaștem în proiecția paseistă a jurnalistului urgența reformatoare a polemistului, poate cel mai mare avocat român al cauzei muncii organizate și pozitive.

Nici insularitatea nu e doar o trăsătură a ficțiunii eminesciene. Este suficient să revedem astăzi marile sale studii privitoare la statutul geopolitic al spațiului românesc, pentru a observa cum retorica utopizantă a insularității investește geografia noastră cu atributele unei ireductibile identități; putem vorbi astfel de „insula românească" în oceanul agresiv al panslavismului, ori în apele tulburi ale celor trei mari imperii vecine. În această insulă a spiritualității românești (pe care economistul Eminescu o va apăra cu mari pledoarii în favoarea dezvoltării autonome, protecționismului, autarhiei), în care tradițiile mitizate daco-romane supraviețuiesc eroic și miraculos, s-a forjat de veacuri specificul nostru național; lecturile de etnopsihologie, prezența modelului metafizic herderian al etnicității în mediul universitar german frecventat de marele nostru scriitor nu puteau decît să inspire și să confirme această

utopie a naționalității și a „stratului de cultură", rămasă pînă astăzi extrem de activă și prestigioasă în cultura noastră.

Păstrînd în minte considerațiile de mai sus, putem înțelege mai bine sîmburele utopic al așa-zisei xenofobii eminesciene. De ce se opunea Eminescu străinilor? Fiindcă ei nu puteau avea decît funcția călătorului european naufragiat în Utopia: eterni spectatori eterogeni, ei nu pot decît să tulbure vraja insulei. Iar atunci cînd se amestecă sistematic în afacerile acestei lumi de care vor fi veșnic străini cîtă vreme păstrează amintirea ordinii continentale, ei nu pot decît să aducă mizeria, ruina, dezastrul. Singura cale de a diminua, dacă nu de a desființa negativitatea intrușilor este recuperarea fără rest, autohtonizarea, integrarea mobilității supărătoare a noilor veniți în structurile imobile ale locului. „Nu zicem că sub cerul acestei țări să nu trăiască și să nu înflorească oricîți oameni de altă origine", scrie undeva Eminescu; numai că trebuie să-și lepede identitatea proprie, să se *dacizeze*: „Totul trebuie smuls din mîna acestor oameni c-o înnăscută incapacitate de-a pricepe adevărul și lipsiți de posibilitatea patriotismului: totul trebuie *dacizat* oarecum de acuma-nainte"[16].

În fond, nimic nu este mai utopic decît omogenitatea etnică, pandant al omogenității sociale (sau, cel puțin, ca și la Eminescu, al armoniei claselor). Asemenea, în strînsă legătură cu omogenitatea etnică, Eminescu susține omogenitatea lingvistică, ajungînd pînă la a argumenta caracterul staționar al românei: „Nici trăim, nici voim să trăim într-un stat poliglot, unde așa-numita «patrie» e deasupra naționalității", scrie el în *Timpul*, la 31 iulie 1880. Cu nostalgia utopică a românei strămoșești și cu neclintita convingere că limba, spiritul și naționalitatea sînt de nedespărțit[17], marea campanie publicistică a lui Eminescu rămîne un exemplu de

apărare a insularităţii noastre. Neologismele pripite, sintaxa „franţuzită", accentul străin şi celelalte vicii ale limbii (surprinsă în divorţul ei faţă de gîndire) rămîn, ca toate importurile, „forme fără fond". Iar polemistul nu va face economie de argumente atunci cînd va milita – „aici în Babel, unde cuvintele şi-au pierdut înţelesul lor originar"[18] – pentru salvarea limbii primitive şi, în general, pentru păstrarea formelor vechi. E singura soluţie pe care o prevede Eminescu pentru părăsirea totalei fixităţi; o soluţie ce răstoarnă surprinzător argumentele teoriei junimiste (fiindcă junimistă a fost, oricîţi înaintaşi ar fi formulat-o fără a o transforma în program de acţiune) a „formelor fără fond": „oricine va voi să definească marele mister al existenţei va vedea că el consistă în împrospătarea continuă a fondului şi păstrarea formelor. *Forme vechi, dar spirit pururea nou*"[19].

5. Utopia regresivă. Tendinţele ucronice

Fără a viola convenţiile literare, am putea atribui lui Eminescu gîndurile eroului său din *Geniu pustiu*: „Mi-ar fi plăcut mult să trăiesc în trecut. Să fi trăit pe timpii aceia cînd Domni îmbrăcaţi în haine de aur şi samur ascultau, de pe tronurile lor, în învechitele castele, consiliile divanului de oameni bătrîni – poporul entuziast şi creştin undoind ca valurile mărei în curtea Domniei –, iară eu în mijlocul acelor capete încoronate de părul alb al înţelepciunei, în mijlocul poporului plin de focul entuziasmului, să fiu inima lor plină de geniu, capul cel plin de inspiraţiune, preot durerilor şi bucuriilor, bardul lor"[20]. Propensiunea regresivă e foarte obişnuită la romantici, iar la noi e indisociabilă de discursul regenerării, atît în prima jumătate a secolului trecut, cît şi mai tîrziu. E inutil, cred, să reamintesc aici tezele (pe care sper să nu le numesc „utopic-regresive" fără

temei) asupra trecutului național formulate de Bălcescu (grandoarea militară medievală, libertățile politice, organizarea socială), Heliade și Russo Locusteanu (care vedeau în clacă „le travail en groupes tant rêvé par Fourier")[21], Gh. Asachi (cu fantasmele sale paseiste atît de bine fixate de litografiile didactice), Hasdeu (cu „metoda" falsurilor patriotice), Alecsandri etc. Intelectualii unei națiuni moderne ce fusese abia „descoperită" de Occident se întorceau în trecut pentru a-și legitima mesianismul, pentru a-și educa scepticii contemporani în spiritul unei demnități naționale de importanță vitală în noile condiții[22]. S-a discutat mult, uneori pertinent, rolul complexului retardatar în reprezentarea idealizată a trecutului, ca și nașterea, în această ambianță psihologică, a protocronismului. Aș vrea să relev, legat de acest din urmă tipar românesc de gîndire, judecata sănătoasă a lui Eminescu (printr-o ironie, el avea să devină una din figurile centrale ale galeriei propagandistice a protocroniștilor[23]), măsura cu care el, preamărind trecutul nostru și dîndu-l drept pildă vremii sale, nu insista asupra priorităților românești[24].

Două sînt, în linii mari, epocile predilecte ale utopistului regresiv Eminescu: sfîrșitul lumii dacice și Evul Mediu românesc (la rîndul său, acesta are mai multe momente de elecțiune: anul 1400, epoca lui Ștefan cel Mare, cea a lui Matei Basarab și Vasile Lupu).

Lumea fabuloasă a dacilor lui Eminescu datorează mult confuziei celebre a lui Jacob Grimm între geți și goți. Echivalarea celor două popoare atît de diferite era curentă în epocă (avea chiar izvoare mai vechi, după cum se știe), astfel că poetul nostru național nu șoca simțul istoric al cititorilor săi: zeii dacilor petrec în Walhalla, fetele dace sînt blonde, raiul Dochiei are componente boreale. În unele proiecte, metempsihoza complică și mai mult această combinație etnomitologică[25].

În aceste proiecţii în trecutul dacic, Eminescu face ca mitul să prevaleze. Poate că tratarea pur literară a istoriei, libertăţile deconcertante pe care şi le asumă imaginarul în raport cu litera tratatului au de ce să contrarieze firile iubitoare de claritate; nu e mai puţin adevărat totuşi că fantasmele poetului, prozatorului şi dramaturgului servesc de minune programul etnopedagogic al publicistului: pasajul din *Odin şi poetul* în care bardul dă socoteală strămoşilor de ticăloşia „romunculilor" atinge incandescenţa celor mai virulente articole din *Timpul*, părînd un ecou peste timp şi culturi al celebrei interogaţii reluate de Heidegger de la Hölderlin: *wozu Dichter in dürftiger Zeit*?

Aceeaşi valoare civică este proprie Evului Mediu resuscitat de Eminescu în scrierile sale. Proiectul şi frînturile realizate din dodecameronul dramatic, proza, numeroase poezii (chiar cea despre petrecăreţul Istrate Dabija Voievod), alcătuiesc imaginea seducătoare a unei lumi în care valorile apărate de Eminescu existau aievea: „Împăratul ţăran, din basme, care «iese sara-n prispă să stea cu ţara de vorbă»"[26], „obiceiul pămîntului" e mai presus de orice constituţie, „sănătoasa barbarie" a societăţii rurale sfidează formele decăzute ale prezentului. Trecutul medieval imaginat de poet este probabil cea mai fidelă ilustrare a concepţiilor sale asupra statului natural: „Utopia începe cînd Eminescu afirmă că teritoriul nostru îngăduie în primul rînd un stat de ciobani şi numai în al doilea rînd unul de plugari, poporul nostru devenind plugăresc abia după 1830. În avîntul polemic, Eminescu împingea poporul la munte, acordîndu-i o viaţă patriarhală şi lăsa încă pentru multă vreme spaţiul agricol pe seama latifundiarilor"[27]. Utopia medievală este incompletă fără utopia rurală. Aici, Eminescu se desparte de mitul cetăţii ideale venit de la Platon şi întreaga antichitate, de utopiile arhitecturale ale Renaşterii

italiene, de orașele lui Bacon, Campanella și Morus, pentru a se întîlni cu utopia rustică a abhoratului Rousseau. Într-adevăr, cetățeanul genevez îl urmase pe Fénelon în tendința demolării utopiei urbane creștine, care ajunsese exponențială pentru conștiința europeană. Proiectul constituției corsicane datorat lui Rousseau nu spune nimic despre orașe, iar celelalte scrieri ale sale par o critică radicală a produsului european de mare complexitate care era orașul. Acesta era pentru autorul lui *Emile* un loc al corupției, un „abis al speciei umane"; în schimb, micul sat de la poalele Alpilor, Clarens, era materializarea spiritului unei comunități ideale. Interesul lui Eminescu pentru satele devălmașe, această utopie rurală autohtonă (care își are corespondentul în satul tradițional rusesc, *mir*, analizat de gazetar), este o bună dovadă în favoarea legăturii lui esențiale, dincolo de influențe întîmplătoare, cu marele curent al utopismului. În acele sate și în acele timpuri, scrie Eminescu, toți „erau liberi și totdeauna egali", pentru fiecare dintre ei „exista putința de a sui toate treptele sociale, și țăranul putea deveni tot atît de bine vornic-mare, precum, viceversa, coborîtorii vornicului puteau deveni din nou, în lipsă de merite, simpli țărani"[28]. Utopia țărănească a lui Eminescu e o meritocrație.

Și, în prelungirea acestei concepții utopice asupra Evului Mediu românesc, tendința de a ucroniza, latentă în opera oricărui interpret al istoriei, se soldează cu o ucronie în toată puterea cuvîntului: dacă Ioniță Sandu Sturdza ar fi fost din dinastia Mușăteștilor, deci necontestat de nimeni, el ar fi acordat drepturi civile clasei de mijloc; astfel, nu s-ar fi produs în societatea românească acele goluri economice importante care au antrenat instabilitatea socială; comerțul ar fi fost românesc; s-ar fi deschis Camerele, s-ar fi votat împroprietărirea; s-ar fi dezvoltat învățămîntul; războiul din 1854 ne-ar fi

adus Basarabia, cel din 1866 – Transilvania[29]. După această complexă metateză, cursul istoriei naționale viitoare este ușor de așezat sub semnul speranței.

6. Organicism și fiziocratism

Atunci cînd Eminescu abordează direct problemele statului și societății, el se situează clar de partea concepțiilor organiciste. Străvechea metaforă a organismului, moștenită de europeni din antichitatea greco-romană, cunoștea cam de pe la jumătatea secolului trecut, un reviriment considerabil; astfel, după regresul imageriei și argumentației organiciste ce se datorase fascinației secolului XVII pentru mecanism (ceasornicul, în primul rînd), chiar secolul Luminilor cunoscuse relansarea unei retorici biologiste. Ea trebuie căutată cu precădere în zona de formare a discursului contrarevoluționar, fiindcă era inevitabil ca obsesiile Revoluției franceze – expresia radicală a Luminilor – să determine la adversari obsesii complementare. Pentru a nu încărca inutil discuția de față, să ne amintim doar de aspra critică a Revoluției franceze făcută de Edmund Burke și de Aléxis de Tocqueville. Sub toate deghizările imaginabile, metafora organismului a rămas asociată pînă astăzi gîndirii conservatoare (care crede că întregul e mai important și mai mult decît fiecare dintre părți, respectiv decît suma lor), după cum metafora ceasornicului, trecută prin Lumini și Revoluția franceză, a rămas caracteristică liberalismului (considerînd că partea unui mecanism reglabil e mai importantă decît întregul, acesta are o puternică dominantă individualistă)[30].

Adept al metaforei organismului, Eminescu credea în funcționarea automată a statului și societății, dar implica, desigur, acel automatism special al instinctelor perene, și nu automatismul grosolan

al mecanismelor. Prin urmare, statul „nu este un produs al raţiunii, ci al naturii. El va merge bine cînd se va conforma cu legile lui înnăscute de dezvoltare, cînd raţiunea va juca rolul medicului ce subvine numai acţiunii naturii; va merge rău cînd va trăi nenatural, cînd raţiunea, în loc de-a se împăca cu natura lui, îl va face obiectul unor esperimente nesocotite"[31].

Pasajul citat sintetizează multe din ideile politice ale lui Eminescu, pe care le regăsim peste tot în opera sa. Să insistăm acum asupra cîtorva dintre ele, sprijinindu-ne şi pe alte gînduri ale autorului.

Ca „product al naturii", statul nu poate fi deci considerat „rezultatul unui contract sinalagmatic, al unei convenţiuni stabilite între cetăţenii lui", ci „copac din pădure", „organism"[32]. Dacă omenirea este „considerată ca un corp" (ms. 2257), este evident că statul natural „încearcă totdeauna a deveni un organism viu şi stabil, indiferent faţă cu generaţiile, ce se urmează una pe alta, un fel de automat" (*ibidem*, f. 217 r.). Dar stabilitatea e periclitată de tendinţele pernicioase spre schimbări bruşte, astfel încît oligarhia apare ca „forma cea mai normală şi mai sănătoasă a dezvoltării unei societăţi omeneşti"[33]. Oligarhia e consecinţa firească a încercării de a pune „forma şi modul [...] de a fi" ale statului „afară de orice controversă", „mijlocul pentru aceasta" fiind „religiunea sau mai speţial: dreptul divin" (*ibidem*, f. 217 r.). Cum am văzut din hiperteza ucroniei lui Eminescu, monarhia ereditară absolutistă ar reprezenta rezolvarea tribulaţiilor tragice ale naţiunii şi statului: „Cînd mersul liniştit şi regulat al afacerilor este lovit în centrul, în regulatorul său, treaba nu poate merge bine. Şi cu toate acestea noi românii de sute de ani n-am avut altă plăcere mai mare, decît a ne răsturna principii", nota scriitorul în conferinţa sa despre influenţa austriacă în Principate, apărută în *Convorbiri literare* la

1 august 1876. Regalitatea absolută e o condiţie a echilibrului, deoarece „impune egalitatea şi prin aceea impune individului conştiinţa, cumcă e o verigă din înlănţuirea societăţii şi că n-o poate părăsi fără de a-şi pune-n pericol existenţa" (*ibidem*, f. 149 r.). În aceeaşi ordine de idei, Eminescu pleda pentru rolul monarhului – al statului, în alte texte – de instanţă supremă a echilibrului colectiv, de factor decisiv al menţinerii unei armonii a intereselor: „trebuieşte o familie, ale cărei interese să fie acelea ale armoniei societăţii, care să fie bogată, cînd *toate* clasele sînt bogate, puternică cînd toate sînt puternice. Aceasta e dinastia – monarchul". Republica, definită ca „stat în care o partidă, representanta unei sau mai multor clase (însă nu a *tuturor*) poate să ajungă la stăpînire", e criticată, iar sacrele principii ale Revoluţiei franceze sînt demitizate: „Libertatea e libertatea de a exploata, egalitatea e egalitatea de a deveni tiran, ca şi vecinul meu, fraternitatea e un moft, ilustrat prin ghilotină". Desigur, nu putem lăsa deoparte una din condiţiile în care monarhistul Eminescu ar fi admis republica: existenţa unei clase de mijloc; aceasta, puternică din punct de vedere politic şi economic, ar fi putut asigura rolul de factor al echilibrului în stat. Rol dificil, pe care nici monarhul nu-l asigură atunci cînd nu e înzestrat cu mari calităţi individuale – aşa se explică rezervele şi atacurile lui Eminescu la adresa lui Carol I.

În lupta sa împotriva „statului demagogic" al liberalilor şi împotriva reformelor pripite[34], Eminescu aduce în prim-plan prototipul natural al statului ideal: stupul. Într-adevăr, stupul şi termitiera au rămas şi astăzi alegoriile cele mai complete ale utopiilor. Dacă nuvela *Cezara* e cea mai bună probă a prestigiului stupului în ficţiunea eminesciană[35], publicistica şi manuscrisele sale cuprind foarte frecvente expuneri complete ale teoriei statului inspirate de organizarea albinelor. Cît despre trimiteri fugare

sau aluzii, ele nu lipsesc din aproape nici un text politic eminescian. Revenind la prelegerea despre influența austriacă, găsim această succintă introducere în temă: „Popoarele nu sînt producte ale naturii, – aceasta trebuie stabilit. În începutul dezvoltării lor ele au nevoie de un punct stabilit, împrejurul căruia să se cristalizeze lucrarea lor comună, statul lor, precum roiul are nevoie de o matcă". Urmează celebra frază ce rezumă plastic acest ideal politic, pe care o regăsim și în *Cezara*: „Dacă albinele ar avea jurnale, acestea ar fi foarte *legitimiste*". Urmînd în altă parte analogia cu stupul, Eminescu consideră (ms. 2287, ff. 29-30) că „statele omenești au felul statelor de albine", că „generațiile tinere au soarta roiurilor". Eminescu își dăduse mare osteneală să studieze îndeaproape viața albinelor, pentru a putea explora toate consecințele comparației cu societatea omenească, iar manuscrisele sale (ms. 2257, ff. 268 r.-271 r., de pildă) găzduiesc însemnări personale, traducerea unor articole (în locul citat, unul din *Neue freie Presse*, apărut la 22 mai 1882) și studii privitoare la insecte, albine în special. Aceeași aplicație în urmărirea unui material de sprijin pentru alegoriile sale organiciste se vădește și din traducerea unor materiale privitoare la viața plantelor (poate și pe urma unor sugestii goetheene).

Toate preocupările lui Eminescu de a demonstra temeiul natural al societății și statului îl despart pe autor de teoriile politice raționaliste. Această constatare îl face pe G. Călinescu să afirme că ideile politice ale marelui scriitor sînt mai ales „germane, național-conservatoare, antiliberaliste și antiindividualiste, deci anti-franceze"[36]. Criticul sesizează și nepotrivirea organicismului (practicat și în epocă, ba încă de autori și curente de prestigiu, cum ar fi Rodbertus și întregul socialism german de stat, ori, dintre sociologi, de Albert Schaeffle[37]), cu stadiul modern al dezvoltării sociale: „Tot ce spune

Eminescu despre statul automat al albinelor, luîndu-l ca pildă pentru statul natural, sună în sensul teoriei instinctelor, profesată și de pesimiști ca Ed. V. Hartmann și e valabil pentru sociologia zoologică a organizațiilor umane primitive, nu însă pentru societatea în care cerebralizarea a făcut cu putință o adaptare superioară la natură"[38].

Cred că este interesant de reținut faptul că tocmai rafinarea dezvoltării sociale, inclusiv „cerebralizarea" ei, contribuie la consolidarea organicismului eminescian. Scriitorul îi elogiază frecvent pe Goethe și Lamarck pentru concepția lor organicistă, dar este la curent și cu noile teorii evoluționiste ale lui Spencer și Darwin. Pe de altă parte, chiar în mediul românesc, ideile unui „transformism social ieșit din asimilarea societății cu un organism și a evoluției ca proces natural" erau populare mai ales printre moldovenii din a doua jumătate a secolului trecut (E. Lovinescu), sub influența cărții lui Buckle, *History of the Civilization in England*, atît de stimată de junimiști[39]. Acest controversat Buckle, în fond minor și astăzi aproape uitat, urmărea un țel foarte ambițios: transformarea științei sociale într-o știință pozitivă. Or, în epocă, modelul biologiei era foarte influent. Iată deci cum înțelegem că Eminescu urma traseul epistemologic principal al vremii sale, sau cel puțin *unul* dintre traseele principale: de la organicism la pozitivism. A spus-o, cu alte premise, G. Călinescu: „la Eminescu naturalismul se convertește de-a dreptul în pozitivism". Așadar, căutînd „legile fiziologice ale societății" (sintagma e din prelegerea despre influența austriacă), Eminescu nu e doar urmașul întîrziat al fiziocraților, ci – poate în primul rînd – contemporanul unor Spencer, Buckle ori Darwin. Că poetul nostru național manevra dezinvolt toate aceste teorii, fără să le dogmatizeze, poate apărea numai la o lectură atentă a cîtorva reflecții proprii, cum ar fi cele dintr-un răspuns dat

ziarului *Cumpănă*, în care amendează extrem de incitant teoriile lui Darwin.

Mergînd și mai mult îndărăt pentru a căuta elemente certe ale utopismului eminescian, întîlnim opera ciudată și compozită a fiziocraților. Studiile eminescologice nu au relevat prea multe elemente concrete ale doctrinei fiziocratice pe care le-am putea regăsi în opera Luceafărului. Din acest motiv, discuția fiziocratismului lui Eminescu nu a depășit o foarte acută observație a autorului însuși: „Ideile conservatoare sînt fiziocratice, am putea zice nu în sensul unilateral dat de d-rul Quesnay, ci în toate direcțiile vieții publice"[40]. Astfel, termenul „fiziocratism" poate fi folosit în legătură cu Eminescu fără a greși: unul dintre cei mai avizați cunoscători ai doctrinelor fiziocratice distinge între „physiocratisme", doctrina vulgarizată prin lucrări de mîna a doua, inclusiv de ficțiune, și „physiocratie", „la pure doctrine quesnaisienne fondée sur l'interprétation rigoureuse du Tableau économique"[41].

Ca și la Eminescu, imaginile favorite ale statului ideal fiziocratizant erau furnicarul și stupul. Pentru discipolii lui Quesnay, exista o ordine naturală dată, iar rațiunea nu putea decît să descopere legile imanente ale societății, nu și să le influențeze decisiv: *il mondo va da se*, ca un fel de organism automat. În raport cu știutul conservatorism eminescian, apare destul de straniu faptul că unii cercetători îi consideră pe fiziocrați părinții liberalismului economic. O altă diferență majoră între fiziocratismul standard și fiziocratismul eminescian constă în maniera de a privi trecutul: pe cînd ambii termeni ai comparației noastre exhibă fantasme paseiste, fiziocrații refuzau *de plano* viitorul, iar Eminescu încerca, dimpotrivă, a-l pregăti – printre planurile pe care le făcea tînărul poet în vederea serbării de la Putna, el vorbea, dincolo de țelurile momentului, de „o încercare de a organiza viața

viitorului"; în aceeaşi ordine de idei şi cu acelaşi prilej, scriitorul cetăţean scria că „Crepusculul unui trecut apus aruncă prin întunericul secolelor razele lui cele mai frumoase, şi noi, *agenţii unei lumi viitoare*, nu sîntem decît refluxul său" (s.m.). Opera fiziocraţilor este „testamentul unei societăţi ineluctabil condamnate la moarte"[42], ultimul cuvînt al unui sistem economic pe care revoluţia industrială îl ameninţa în ce avea el mai profund şi mai caracteristic. Şi, cu toate că adepţii teoriilor fiziocratice îşi prezentau opusculele ca pe nişte soluţii salvatoare, garante ale viitorului, propunerile lor de reforme nu erau decît sistematizarea maniacală a unor fantasme paseiste.

Cu toate că Eminescu înţelegea procesele economice şi dincolo de analogia cu sistemul circulaţiei sanguine descoperit de Harvey, dincolo de obsesiile chineze ale fiziocraţilor (care vedeau în Fiul Cerului, împăratul Chinei, pe întîiul agricultor al unei mari comunităţi agrare radioase) – dovadă stau lungile articole economice, conspectele şi însemnările sale –, se pot găsi şi alte asemănări între fiziocratismul eminescian şi fiziocratismul propriu-zis: concepţia despre comerţ ca activitate „sterilă" (la Eminescu, negustorul e un parazit ce scumpeşte produsul claselor producătoare), teoria claselor „pozitive", admiraţia pentru schimbul în natură, opoziţia faţă de speculaţiile de bursă (la Eminescu e vorba mai ales de „banca de fiţuici", întemeiată de liberali). Tot printre asemănări, găsim sacralizarea ca drept natural a dreptului declarativ al proprietăţii funciare, neîncrederea în industrie (Eminescu pledează, e drept, pentru o industrie naţională, dar e vorba mai curînd de o industrie casnică), glorificarea „monarchiei juridice" (la fiziocraţi, *„le despotisme légal"*) – „luminate", ca la Montesquieu. Această din urmă referinţă se leagă de alte aluzii sau referinţe la autorul faimoasei lucrări despre „spiritul legilor", la

John Stuart Mill și al său *„representative government”* (cu opoziția dintre antropocrație și fiziocrație) etc.

Pentru a conchide, să lăsăm din nou cuvîntul lui Eminescu, avocat excelent al modernității organicismului său: „maniera noastră de a vedea e pe deplin modernă; pentru noi statul e un obiect al naturii, care trebuie studiat în mod individual, cu istoria, cu obiceiurile, cu rasa, cu natura teritoriului său, toate acestea deosebite și neatîrnate cîtuși de puțin de liberul arbitru al indivizilor, din cari într-un moment dat se compune societatea”[43]. Organicismul este fericit completat de istorism, într-o viziune asupra lumii care nu este străină istoriografiei și antropologiei actuale.

7. Patologia socială

Atașamentul lui Eminescu față de concepțiile organiciste și observațiile sale pătrunzătoare de jurnalist politic aveau să ducă și în cazul său, ca în cazul celor mai mulți dintre marii noștri cărturari, la o versiune personală a tabloului clinic al lumii. Patologia socială e o obsesie rezistentă a polemistului, care răzbate adesea în titluri de articole, în argumentație, în imagerie. Scriind despre „Patologia societății noastre”[44], Eminescu cerea „un guvern național, serios și tare”, care să pună capăt corupției politicienilor, „dezordinii morale”, dezastrului economic. Cîteva săptămîni mai tîrziu, el citează amplu dintr-un raport al prefectului de Bacău, poate cel mai dramatic document oficial emanat dintr-o cancelarie județeană; tabloul societății românești (mai ales al celei rurale) e sinistru: afaceri internaționale păgubitoare (ca aceea cu Stroussberg), imigrație masivă, transformarea României într-o „Americă a Orientului” (din păcate, doar în sensul de spațiu

relativ liber și promițător de prosperitate era valabilă comparația cu America), decăderea socială, economică, biologică a națiunii[45]. Memorabila expresie folosită de prefectul de Bacău pentru a-i caracteriza pe români consuna perfect cu analiza lui Eminescu: „adevărați sălbateci europeni", asta devenisem.

Căutînd cauza principală a marasmului național, ziaristul politic ajunge la o încheiere severă: „Înmulțirea dar a claselor consumatoare și scăderea claselor productive, iată răul organic, în contra căruia o organizare bună trebuie să găsească remedii"[46]. La acest mare rău general se adaugă dispariția clasei de mijloc (de fapt, nașterea – în locul ei – a unei clase de venali și incapabili „proletari ai condeiului")[47], sărăcirea țăranilor, exterminarea „clasei" răzeșești și înlocuirea marilor boieri cu o boierime mică și cu arendași alogeni (deci, între altele, creșterea exploatării: „apăsarea devine atomistică"), goana după privilegii nemeritate, corupția partidelor politice[48]. Deși „răul e înlăuntru", influența străinilor împiedică eradicarea lui; nouă nu ne e permis „luxul de revoluțiuni sociale", ca în statele autonome, ci alte trei soluții: *stabilitate* (monarhie ereditară, mai mult sau mai puțin absolută, „mînă de fier"), *muncă* („excluderea proletarilor condeiului de la viața publică a statului și prin asta silirea lor la o muncă productivă"), *economie* („adică dreapta cumpănire între foloase și sacrificii")[49]. Iată liniile de forță ale utopiei!

Constatînd că „sistemul e de vină"[50], iar nu oamenii pe care acesta îi corupe (e și ceva din Rousseau aici), concluzia e imediată: „Nu oamenii, sistemul trebuie schimbat!". Aceasta e exclamația unui revoluționar, dar văzusem mai înainte că soluția lui Eminescu era asociabilă utopismului. Într-adevăr, el nu dorea răsturnarea bruscă a relei întocmiri (deși exasperările nu lipsesc nici în articole, nici în poezie: „Cum nu vii tu, Țepeș Doamne [...]"

ş.c.l.), ci amendarea ei treptată, *vindecarea* societăţii printr-o „aspră organizare", prin forţa moralizatoare şi regulatoare a statului ori, atunci cînd şi încrederea în stat dispare (D. Murăraşu: „Eminescu are mai multă încredere în naţiune decît în stat"), prin recursul la adîncurile purificatoare ale neamului.

Concepţia lui Eminescu despre progres este un bun revelator al relaţiilor sale cu gîndirea revoluţionară. Într-un articol din *Curierul de Iaşi* – deci chiar într-o etapă considerată de G. Ibrăileanu de „o oarecare *juvenilitate*, dacă se poate spune astfel, a sentinţelor, prin oarecare «idealism» şi concesii făcute revoluţionarismului"[51], sau, oricum, puţin după intrarea într-o etapă mai critică –, organicistul Eminescu scria: „Cine-şi închipuieşte a putea progresa prin salturi nu face alta decît a da înapoi" – şi cita sentinţa latină dragă organiciştilor, *Non datur saltus in natura*. Într-un alt loc (unul dintre „Studiile asupra situaţiei" apărute în *Timpul*, în plină maturitate politică), jurnalistul vedea „adevăratul progres" ca „legătură naturală între trecut şi viitor", inspirată „din tradiţiunile trecutului" şi epurată de „inovaţiunile improvizate şi aventurile hazardoase". Soluţia de mijloc era considerată ca ideală: „Adevăratul progres nu se poate opera decît conservînd pe de o parte, adăugînd pe de alta"; iar întreg procesul avea un aspect global de dezvoltare organică, potrivită numai cu – am spune azi – „logica viului": „A îmbătrîni în mod artificial un copil, a răsădi plante fără rădăcină pentru a avea grădina gata în două ceasuri nu e progres, ci devastare". Cu asemenea idei, Eminescu se plasează între utopie şi revoluţie, poate mai aproape de prima: acest progres gradual (tipic pentru statele monarhice, după opinia autorului) este o consecinţă a istoricităţii statului (acest organism ce admite schimbările naturale) şi a criticii la adresa imobilismului absolut – osificarea sistemului în caste. Nu e utopism în stare pură, desigur, ci o atitudine

politică foarte apropiată de conservatorismul progresist de tip englez, atît de preţuit de Eminescu.

Aceeaşi respingere a salturilor riscante se desprinde din articolul, deja amintit, prilejuit de cartea lui C. Teulescu, „Revoluţia şi revoluţionarii" (din care Eminescu a preluat şi excelenta imagine a demagogiei revoluţionare, pentru a-şi edifica bine cunoscuta analiză a „naturilor catilinare")[52]. Pînă şi publicarea în foiletonul ziarului *Timpul* a celui de-al doilea volum al lucrării revoluţionarului de la 1848 – un revoluţionar *désenchanté*, trebuie s-o spun – arăta preţuirea redactorului conservator pentru critica revoluţiei. Aceasta din urmă venea să ilustreze chemarea lui Eminescu la armonizarea intereselor celor mai divergente din stat şi societate, arhetipul fiziocratic al statului natural („statul regulat pe care-l au albinele şi furnicile nu este decît prototipul în mic al statului omenesc"), „ordinea naturală" din muşuroaie şi stupi (evocatoare a vechii regalităţi). Un lung pasaj din articol detaliază comparaţia cu stupul: matca şi monarhul sînt, fiecare în felul său, *primus inter pares*; ambii au *patria potestas*, puterea de formare a statelor; migraţiile sînt explicate apicol; în fine – un amănunt ce pare a mai atenua imaginea negativă a revoluţiei –, eliminarea trîntorilor (echivalenţii demagogilor) e revoluţia stupului. Sintetizînd, Eminescu face din revoluţie un fenomen de pedagogie socială – poate şi influenţa lui Hegel ar trebui invocată în acest punct[53] – caracteristic popoarelor puternice: „O rea organizare, ori învechită, deci nepotrivită cu dezvoltarea unui popor, ori prematură şi pripită, deci devansînd cu mult stadiul dezvoltării sociale, va produce neapărat boale speciale, cărora un popor puternic le pune capăt printr-o criză violentă, cari însă la o rasă mai slabă devin cronice, slăbind-o din ce în ce şi făcînd-o să piară, fie prin sleire de puteri, fie prin cucerirea de către străini". E inutil să precizez la cine se referea Eminescu

atunci cînd vorbea de „o rasă mai slabă", una pentru care şi răul revoluţiei era inaccesibil. La noi era mai rău fără rău.

Rămîne totuşi posibilitatea reformelor chibzuite, în prelungirea legilor naturale (dogma analogiei statului cu natura, prezentă şi la Kant, avea să fie completată cu teoria kantian-hegeliană a echilibrului în stat, prin legi bune – ceva ce ne aduce din nou aminte de utopism). Eminescu ştia prea bine ce fel de reformator era necesar: un om cu „inimă foarte caldă şi minte foarte rece", apt „să nimicească adevărata cauză a răului şi să o stîrpească cu o statornicie de fier"[54]. În spirit fiziocratic, de fapt în spiritul analogiei organiciste în generalitatea ei, reformatorul, pornind de la diagnosticul realist al situaţiei, trebuia să treacă la terapie: „Precum un medic nu va combate simptomele numai, ci cauza unei boale şi va sfătui să se înlătureze mediul în care a trebuit să se nască, tot aşa vom privi şi noi individul naţionalităţii româneşti, în dezvoltarea sa şi, comparînd pe aceasta cu norma legilor fiziologice ale societăţii, vom arăta de unde au trebuit să se nască neorînduielile în viaţa economică a poporului, care l-au făcut accesibil unei influenţe economice străine". Pentru un gînditor social atît de realist, expedientele nu ajungeau: cînd regimul liberal plănuia să construiască spitale rurale, Eminescu cerea schimbarea vieţii ţăranilor prin ameliorarea stării lor materiale – reforme, nu medicamente![55]

În acelaşi spirit, Eminescu avea în vedere o imensă operă etnopedagogică (revizoratul şcolar i-a prilejuit doar în mică măsură extinderea şi aplicarea ideilor sale reformatoare): o etnopedagogie bazată pe cultivarea limbii naţionale, pe revitalizarea virtuţilor strămoşeşti, pe racordarea la valorile culturale europene. Din nenumăratele sale gînduri de etnopedagog, iată-l pe acesta, legat de bursele de studii: „adevărata menire a burselor: a crea specialişti în ramuri

de știință care n-aduc mare cîștig bănesc, *a crește pe învățătorii nației*"[56]. Alături de burse, reformele rare și profunde ale sistemului de învățămînt, precum și acordarea unui rol decisiv cadrelor didactice, erau prețioase idei ale etnopedagogului[57].

Ca și în alte aspecte ale reformismului său, Eminescu îl întîlnește pe Rousseau – pe care, insist, îl critica foarte sever, de pe pozițiile organicismului – în interesul său etnopedagogic, în tentativa de a pune bazele unei eupsihii, unei utopii interioare a spiritului sănătos și educat. Poate aceasta e și legătura lor cea mai importantă[58]. Numai că la Jean-Jacques eupsihia se realiza prin contractul social, iar la Eminescu dimpotrivă: prin instinctele infailibile ale organismului național. Astfel, o excepțională observație a lui G. Călinescu se verifică din nou: „În etica și politica sa, Eminescu a aplicat cu statornicie acest rousseauianism schopenhauerinizat"[59].

8. Concluzii

După o căutare nesistematică a ideilor utopice din mai multe texte eminesciene, poate nu este excesiv să schițez cîteva concluzii. Ele nu au menirea de a rezuma căutarea, nici pe aceea de a elimina reluarea ei cu forțe și șanse mai mari.

Ceea ce pare indubitabil este firul subteran care îl leagă pe Eminescu de utopism: utopia regresivă cu toate trimiterile ei la tradițiile preutopice (Paradisul, Vîrsta de Aur etc.), ucronia, fiziocratismul și întreaga argumentație organicistă, utopia etnopedagogică și lingvistică, toate acestea pot fi susținute, în cazul lui Eminescu, fără a forța – o sper fără spaima blasfemiei – spiritul textelor sale. Dacă ar fi acum să cîntărim cîteva argumente ale antiutopismului eminescian (ca să evităm neînțelegerile: ale opoziției

sale față de utopism), nu am putea ignora neta accepțiune depreciativă în care folosește termenul „utopie" și pe cei înrudiți (utopia, definită într-un loc printr-o apoziție, e „o acțiune zadarnică sau o idee nerealizabilă"); la fel, principiul politicii eminesciene este unul practic („orice politică practică nu poate lucra decît cu elementele care-i sînt date, nu cu cele pe care și le închipuiește a le avea"); în sfîrșit, poate sub influența lui Gustav Schmoller, Eminescu respinge în cercetarea societății și istoriei metoda speculativă clasică și (adăugînd ecourile școlii istorice engleze, cunoscută marelui nostru scriitor) urmărește o cercetare empirică – acest demers empirist, anti-silogistic, e contrariul metodei utopice, preponderent ipotetico-deductivă, silogistică, bazată mereu pe un *als ob*. Cred că raporturile lui Eminescu cu marxismul (prețuirea lui pentru Const. Mille, sau chiar referințele la Marx și vulgata marxistă) pot fi privite și prin situarea celor doi în raport cu mentalitatea utopică; o atare situare spune mai mult și mai bine decît căutarea aparentelor similitudini.

Tot printre concluzii voi insera observația că Eminescu are puține puncte de contact cu autorii de utopii și datorită deosebitei sale înzestrări literare; utopiștii sînt scriitori mediocri (singura utopie fiziocratizantă, *L'Ile inconnue*, de Grivel, este un exercițiu diletant aproape ilizibil) și colportează clișee în stare brută, lesne identificabile, pe cînd Eminescu transfigurează fiecare frîntură de *topos*, fiecare idee, atît ca scriitor de ficțiune, cît și ca publicist.

Totuși, o ireductibilă asemănare între utopiști și Eminescu nu poate fi negată. Ea se desprinde mai puțin din cariera publică și campania reformistă, mai puțin din respectarea unor procedee și motive literare. Comunicarea se produce mai în adînc, în cele mai secrete unghere ale imaginarului, în registrul fascinant al visului. Să urmărim un lung pasaj din ms. 2257 (f. 216), cuprinzînd note de curs din 1873:

„Şi popoarele dorm. În începutul instinctiv al vieţei lor, ele trăiesc în stat natural asemenea albinelor, îşi creează instituţii şi un us"; mai departe, găsim că „Instituţiile cresc ca plantele": popoarele visează, trăiesc inconştient, cu „un fel de clar-vedere naivă asemenea vieţei nocturne şi a pasurilor lunatecelor: somnul adînc. Dar cînd se scriu legile? Cînd încep a deveni controverse, cînd naivitatea încetează, cînd usul începe a fi primit ca o formă goală – şi nu ca espresia spontană a unui înţeles, a unei trebuinţe. Acest moment e somnul uşor şi momentele de fixare şi visurile acestui somn uşor – sînt simbole; dar fiindcă aceste simbole nu sînt adevărul însuşi, ele dau loc la cele mai diferite esplicări, şi aceste esplicări împlu viaţa spirituală a popoarălor. Religie, istorie, filosofie şi comentarea dreptului vor întruna să descifreze simbolele în care s-a aşezat infailibilul spirit al naturei"[60].

Găsim cîteva sugestii extraordinare în aceste rînduri eminesciene. Mai întîi, o ontologie socială fantastică, contaminată de oniric şi de organic. Apoi – şi tocmai aici mă opresc şi eu, cu o ultimă concluzie –, o superbă completare a vorbelor lui Cioran ce definesc utopia – în orice caz, tipul de utopie pentru care Eminescu era într-adevăr chemat –, pe care le aduc aici dintr-un context mult mai general: „rêve cosmogonique au niveau de l'histoire".

(1988)

Note

1. Mircea Eliade, „Insula lui Euthanasius", în *Revista Fundaţiilor Regale*, 1939, tom VI, nr. 7, pp. 100-109; inclus în volumul omonim, apărut la Editura Fundaţiilor Regale pentru Artă şi Literatură, Bucureşti, 1943, pp. 5-12.

2. Acesta e sensul teoriei lui Adrian Marino, expusă mai ales în *Comparatisme et théorie de la littérature*, Paris, P.U.F., 1988.
3. Ioan Petru Culianu, „Les fantasmes de la liberté chez Mihai Eminescu. Le paysage du centre du monde dans la nouvelle *Cezara*" (1876), în Ioan Petru Culianu (ed.), *Libra, Etudes roumanines offertes à Willem Noomen à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Groningen, Presses de l'Université, 1983, p. 114.
4. Profitînd de rafinarea tezelor lui Feyerabend (mai ales în *Farewell to Reason*, Londra-New York, Verso, 1987 şi *Against Method*, Revised Edition, Londra-New York, Verso, 1988), urmăresc şi *utopismul tacit* al lui Eminescu, infuz în text.
5. *Timpul*, 18 iulie 1880. *Apud Opere*, XI, p. 253.
6. „Studii asupra situaţiei", în *Timpul*, februarie 1880. *Apud Opere*, XI, p. 17.
7. Al doilea editorial *Timpul*, 6 mai 1881. *Apud Opere*, XII, p. 159.
8. E. Lovinescu: problemele dezbătute de Eminescu capătă „adînci rezonanţe sufleteşti"; deşi Eminescu „cunoştea trecutul istoric, îl simţea totuşi ca poet"; „Consideraţiile lui [Eminescu] sparg deci cadrele teoriei, pentru a intra în inima timpurilor revolute" (*Istoria civilizaţiei române moderne*). G. Călinescu observa dualitatea gîndirii eminesciene („poetul" şi „intelectualul"). Pentru o expresie recentă a acestei prudenţe metodice, v. Al. Oprea, *În căutarea lui Eminescu-gazetarul*, Bucureşti, 1985, p. 44.
9. Northrop Frye, „Varieties of Literary Utopias", în Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1966, p. 25. Pentru relaţia utopie-mit, cu referiri la satiră, mitul Paradisului Terestru, Cucania, basm etc., v. Darko Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction. On the Poetics and History of a Literary Genre*, New Haven-Londra, Yale University Press, 1979, pp. 25-27, 31-36, 55-58; Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires*

sociaux. Mémoires et espoirs collectifs, Paris, Payot, 1984, pp. 108-127.

10. Să nu amintim decît traducerea primului volum din lucrarea lui Eudoxiu Hurmuzaki, *Fragmente zur Geschichte der Rumänen*, ori cursurile de istorie audiate la Viena și Berlin, implicarea sa în editarea documentelor istoriei naționale, odiseea arheologică și istorică în Prusia Orientală etc. V. Al. Oprea, *op. cit.*, pp. 272-288. *Cf.* ipoteza lui G. Călinescu: „poetul se pregătea pentru un doctorat cu caracter istoric, filozofia servind ca metodă de cercetare".

11. Două foarte bune articole recente pe această temă: Paul E. Michelson, „Myth and Reality in Romanian National Development" și Al. Zub, „History and Myth in Romanian Society in the Modern Period", ambele în *International Journal of Romanian Studies*, vol. 5. 1987, nr. 2, pp. 5-33, respectiv, 35-58.

12. Gabriel Liiceanu, *Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii*, București, 1975, p. 183.

13. *Opere*, VIII, p. 177. Iată contextul (vv. 525-529):
„Eu mă duc
La insula aceea scăldată-n ape sînte
Unde din arbori negri cînt sfinți cu glasuri blînde
Și unde luna-i soare, vărsînd gîndiri de aur
Pe lumea liniștită".

14. V. Al. Oprea, *op. cit.*, pp. 56-57.

15. *Apud* Al. Oprea, *op. cit.*, p. 57.

16. *Timpul*, 29 iulie 1881. *Apud Opere*, XII, p. 267. Eminescu pornea de la situația grecilor din Muntenia.

17. *Cf.* „spirit și limbă sînt aproape identice, iar limba și naționalitatea asemenea" (*Curierul de Iași*, 17 noiembrie 1876).

18. M. Eminescu, *Opera politică*, ed. Crețu, I, p. 572.

19. *Timpul*, 6 mai 1881. *Apud Opere*, XII, p. 159 (s.m.).

20. *Opere*, VII, p. 185.

21. V. Sorin Antohi, „Un modèle d'utopie à l'oeuvre dans les Principautés danubiennes", în Al. Zub (ed.). *Culture and Society. Structures, Interferences, Analogies*

in the Modern Romanian History, Iaşi, 1985, pp. 87-99. Traducerea, *supra*.

22. Din abundenta literatură asupra rolului istoriografiei în procesul regenerării româneşti, v. mai ales studiile lui Al. Zub. Cel mai recent dintre ele: „Istoria după Biblie... Reflecţii privitoare la procesul regenerării româneşti", în *Dacoromania, Jahrbuch für Ostlicher Latinität*, 7, 1988, pp. 91-113.

23. Rămînînd în sfera textului de faţă, menţionez doar cărţile lui Ilie Bădescu, *Sincronism european şi cultură critică românească*, Bucureşti, 1984 şi *Timp şi cultură*, Bucureşti, 1988. Potrivit lui Ilie Bădescu, Eminescu i-a premers şi pe sociologii şi economiştii care se ocupă astăzi de Lumea a Treia.

24. Iată un pasaj în care ironia lui Eminescu desfide orice înregimentare a sa în tabăra protocroniştilor: „Dar fiindcă România merge totdeauna în fruntea civilizaţiei", scrie ziaristul la 15 noiembrie 1878, pornind de la două localizări dramatice de Fr. Damé, „fiindcă unitatea Germaniei şi a Italiei nu-i nimic mai mult decît simplă imitare după unitatea noastră, revoluţia franceză imitaţia revoluţiei lui Horia, constituţia franceză o imitaţie a constituţiei noastre, Goethe ciracul lui Văcărescu, Thiers un clişeu al d-lui C.A. Rosetti şi Gambetta îngînarea vie [a] d-lui Fleva; de aceea «România» trăieşte în veacul cel mai îndepărtat, în veacul de apoi spre venirea lui Anti-Christ. Cuvintele însemnează astăzi tocmai contrariul de ce însemnau odată, cel nebun trece de cuminte şi cel cuminte se ia drept nebun, cel învăţat trece drept carne cu ochi şi vice-versa, autorii trec drept plagiatori şi plagiatorii drept autori, cel cinstit hoţ şi hoţul cinstit, averea trece furt, furtul drept avere".

25. V. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, ed. Al. Piru, Bucureşti, Minerva, 1982, pp. 446-449.

26. *Ibidem*, p. 458. Pentru utopia regresivă şi medievală, v. pp. 449-452.

27. G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, 1, Bucureşti, 1950, p. XIII.

28. *Apud.* Al. Oprea, *op. cit.*, p. 62. Dacă lăsăm deoparte accentele unui tezism deplasat și pe cele ale unei retorici absurd justificative (de parcă Eminescu trebuia scuzat pentru „limite" imaginare), demonstrația familiarității lui Eminescu cu modul de organizare a satelor devălmașe – făcută de Al. Oprea –, ca și concluzia sa sînt convingătoare: „satul eminescian nu semnifică altceva decît idealizarea unui sat răzășesc" (în text, probabil dintr-o eroare tipografică, apare „stat răzășesc", sintagmă fără sens).
29. M. Eminescu, *Scrieri politice și literare*, I, ed. I. Scurtu, București, 1905, pp. 98-99.
30. Pentru o introducere românească în problematica metaforelor culturale evocate aici, v. articolele lui Mircea Malița din *Viața Românească*, nr. 1/1986, pp. 18-31 („Ceasornicul") și nr. 2/1986, pp. 16-28 („Organismul"). La Eminescu (ms. 2287, ff. 29v.-30v.), teoria organicistă atinge înălțimi ca acestea: „S-ar putea spune prin analogie, că precum în corp este conținut[ă] *idealiter* forma sa în *embrio* [...], tocmai așa [sînt] conținut[e] în societatea primitivă din orice punct al dezvoltării sale fazele ei viitoare, legile, dreptul, religiunea, care nu sînt decît tocmai organele de viață a[le] societății, au energia lor respectivă, au modul lor de secrețiune. În complex ele formează statul. Haina instituțiunilor născute instinctiv sînt părerile, ce le au oamenii despre spiritul public, opiniune publică, organismul conținut *idealiter* în stat ca posibilitate de existență și dezvoltare, este religiunea și simțămîntul aparținerii laolaltă".
31. *Timpul*, 18 iulie 1880. *Apud Opere*, XI, pp. 253-254.
32. *Timpul*, 8 mai 1881. *Apud Opere*, XII, p. 161. Pentru ușurința lecturii, am corectat tacit unele forme de limbă, cum ar fi adjectivele posesive; procedez la fel și pentru citatele următoare.
33. *Ibidem*, p. 162.
34. *Ibidem*, p. 162: „La noi lucrurile se traduc din franțuzește într-o noapte și sînt votate a doua zi cu drumul de fier".

35. În *Opere*, VII, v. mai ales p. 122. *Cf.* „popoarele de muște" („Călin, file din poveste"), „mînăstirea viespilor" („Codru și salon") etc.
36. V. G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, I, p. 353.
37. *Ibidem*.
38. *Ibidem*, p. XII.
39. V. Al. Zub, „Impactul bucklean în cultura română", în *Cunoaștere de sine și integrare*, Iași, 1986, pp. 152-166.
40. M. Eminescu, *Opera politică*, ed. I. Crețu, IV, p. 401.
41. J. Conan, „Une utopie physiocratisante: *l'Ile inconnue* de Guillaume Grivel", în *Annales historiques de la Révolution française*, LVIII, 1986, p. 274.
42. Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967, p. 188.
43. *Opere*, IX, p. 536.
44. *Timpul*, 4/16 ianuarie 1881. *Apud Opere*, XII, pp. 15 și 17.
45. *Timpul*, 21 februarie/5 martie 1881. *Apud Opere*, XII, pp. 76-78.
46. *Opera politică*, I, p. 541.
47. Această *plebs scribax* e o țintă predilectă a atacurilor lui Eminescu, teoria „păturii superpuse" fiind cheia concepției sociale eminesciene. Potrivit lui G. Călinescu, chiar „xenofobia" lui Eminescu nu e decît rezultatul consecvenței sale cu propriile poziții economice (*Opera lui Mihai Eminescu*, 1, p. XVI).
48. Deoarece clasa de mijloc lipsește, constituția nu are pe ce se întemeia. Pe de altă parte, nici partide veritabile nu avem („partidele la noi nu sînt partide de principii, ci de interese personale"), ci grupări confundabile: „oameni cu slujbă: *guvernamentali*, oameni fără slujbă: *opoziție*". Ceea ce mărește confuzia politică e faptul că fiecare partid se identifică demagogic cu națiunea, fiecare aleargă după chiverniseală cam pe aceleași căi (ms. 2257, ff. 48-50). Antiparlamentarismul lui Eminescu, „în mare măsură

o exagerare voit polemică" şi „un ecou din Schopenhauer" (G. Călinescu), e deci întemeiat.

49. V. ed. Scurtu, pp. 100-102.

50. *Timpul*, 27 aprilie 1880 (*Opere*, XI, pp. 142-143; *cf.* articolul din 29 aprilie, pp. 144-146 în vol. XI): „Sistemul e de vină, acest sistem care face din aceşti nenorociţi pretinşi oameni de stat, care întăreşte gărgăunii în nişte bieţi creştini ce într-un cerc restrîns, potrivit cu puţinătatea lor, ar fi fost folositori şi societăţii şi sieşi, pre cînd astfel devin adevăraţi duşmani ai patriei şi ai societăţii, prin compromiterea intereselor publice".

51. G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, Iaşi, 1970, p. 133. Urmîndu-l cu exactitate pe Ibrăileanu, trebuie spus că Eminescu tocmai începuse a doua fază a criticismului său prin stabilirea la Iaşi şi intrarea în „Junimea". Ibrăileanu defineşte astfel *revoluţionarismul*: „ideologia rezultată din concepţiile revoluţiei franceze de la sfîrşitul veacului al XVIII-lea".

52. *Timpul*, 18 iulie 1880. *Apud Opere*, XI, pp. 252-255.

53. La Hegel găsim formularea cea mai completă a concepţiei despre revoluţie ca maladie a statului: revoluţia arată că statul nu mai încarnează raţiunea, că a demisionat de la funcţia sa esenţială de a asigura libertatea concretă a cetăţeanului. Dar nu numai statul e bolnav, ci şi poporul; de fapt, fiecare e bolnav de celălalt. Pentru relaţia dintre revoluţie şi teoriile sociologice organiciste, v. Sorin Antohi, „Utopie et révolution. Idées européennes, expériences roumaines", în vol. editat de Al. Zub, *La Révolution française et les Roumains*, Iaşi, Universitatea „Al.I. Cuza", 1989. Versiune românească, *supra*.

54. V. *Opere*, IX, pp. 165-166. Citatul următor provine din acelaşi loc.

55. V. *Opere*, XIII, pp. 299-300.

56. *Timpul*, 31 mai 1880. *Apud Opere*, XI, pp. 196-197 (s.m.).

57. *Timpul*, 25 septembrie/6 octombrie 1880. *Apud Opere*, XI, pp. 343-345.

58. Pentru eupsihia lui Rousseau, v. în special Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1979, pp. 436-452.
59. G. Călinescu, *Istoria literaturii române...*, pp. 457-458.
60. *Apud Caietele lui Mihai Eminescu*, IV, p. 21.

Cuvintele și lumea. Constituirea limbajului social-politic modern în cultura română

„Aucune science historique n'est en mesure de déterminer par ses propres moyens si le langage est un produit de la vie sociale ou si la vie sociale n'est pas, au contraire, un effet du langage." (Brice Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1942, p. 176)

Din perspectiva unui model hermeneutic al culturii române moderne, problema constituirii discursului social-politic autohton prezintă o importanță privilegiată. Dat fiind că o hermeneutică a fenomenului românesc se naște esențialmente ca reflecție critică asupra sistemelor semnificative, urmărind prioritar apariția și circulația sensului social, ea va avea ca punct de reper limbajul social-politic.

Desigur, nu poate fi vorba de o simplă – chiar dacă stimabilă prin acribie – înregistrare a ocurenței, funcțiilor originare și mutațiilor (semantice, sintactice, ortografice) termenilor definiți ca „social-politici", ci de o interpretare a acestora în ansamblul unor entități mai cuprinzătoare: ideologii, contexte cultural-istorice etc. Astfel, analiza limbajului social-politic iese din cadrul interdisciplinarității centrate pe lingvistică, pentru a se integra unei fenomenologii sociale avînd ca principiu generator o istorie a scriiturilor politice. Este obiectivul ambițios pe care îl formula încă din 1953 Roland Barthes: „Il n'est pas douteux que chaque régime possède son écriture, dont l'histoire reste encore à faire. L'écriture, étant

la forme spectaculairement engagée de la parole, contient à la fois, par une ambiguïté précieuse, l'être et le paraître du pouvoir, ce qu'il est et ce qu'il voudrait qu'on le croie: *une histoire des écritures politiques constituerait donc la meilleure des phénoménologies sociales*" (s.m.)[1].

Fenomenologia socială schiţată de Barthes ar fi, la rîndul ei, suportul unei hermeneutici. Pentru hermeneutica fenomenului românesc, istoria scriiturilor politice ar putea fi şansa de a-şi institui metoda, în buna tradiţie a adevăratei cunoaşteri, ca *drum parcurs deja*[2]; pornind de la un set de presupoziţii bazate pe o cunoaştere preliminară empatică a obiectului, cercetătorul ajunge din nou la ele după un traseu cognitiv prin ţesătura aproape incomprehensibilă a faptelor. Paginile de faţă vor să scoată în evidenţă doar cîteva dintre etapele acestui demers, aşa cum se disting ele pe fundalul primei jumătăţi a secolului XIX.

1. Confuzia limbilor. Filologia ca ideologie de tranziţie

Dacă e să alegem din noianul scrierilor care se opresc asupra limbii române a secolului trecut o formulare sintetică, cu greu găsim alta mai pertinentă decît această frază a lui Petru V. Haneş: „Veacul al XIX-lea, epocă de transformări generale în ideile şi instituţiile Europei, a însemnat şi pentru principatele noastre acelaşi lucru şi a produs la noi, ca şi aiurea, aceeaşi profundă schimbare a limbii"[3]. Haneş trebuie completat cu observaţia că schimbarea limbii a fost atît de profundă şi atît de rapidă – e vorba de limita unei generaţii –, încît a dus la o diferenţiere socială fără precedent a mijloacelor de comunicare lingvistică, ameninţînd chiar cu pulverizarea acelei *Sprachgemeinschaft / Kommunikationsgemeinschaft*

ce asigură coeziunea socială. Lectura textelor de diferite provenienţe şi destinaţii transmise din prima jumătate a secolului precedent ne face martorii unei realităţi greu de trecut cu vederea: avem de-a face nu cu o limbă, ci cu *mai multe*, de parcă stilurile funcţionale, idiolectele, graiurile, variantele de orice fel ale limbii noastre ar fi cunoscut, vreme de cîteva decenii, un paroxism al diferenţierii. Impresia de eterogenitate a limbajului era prezentă şi în epocă, fiindcă, adesea, chiar persoanele cu oarecare instrucţie resimţeau existenţa unor bariere lingvistice, a unei confuzii generale a limbilor: „Iacă-mă în Babilonul României", scria Ion Codru Drăguşanu în 1837, puţin după ce sosise în Bucureşti. „Nu-ţi scriu figurativ, ci deplin în sens leterale. Aici e amestecul limbilor, aici contrastul porturilor şi combinaţiunea cea mai bizară din toate"[4].

Afirmaţia lui Ion Codru Drăguşanu nu este de fapt nici excesivă, nici figurată (el spune, dintr-o confuzie, „figurativ"), deoarece indecizia proceselor rapide de primenire ce aveau loc în interiorul limbii române adăuga alte surse de neînţelegere celor provenite din alăturarea, mai ales în oraşe, a unor grupuri etnolingvistice foarte deosebite. Chiar în cadrul comunităţilor mai mici, chiar în mediul familial, deosebirile de educaţie amplificau distanţele dintre generaţii pînă la limita zădărnicirii dialogului, mai cu seamă asupra unor chestiuni ce depăşeau sfera ocupaţiilor tradiţionale. Ştefan Cazimir a sesizat foarte bine bizara situaţie: „Într-o vreme în care tinerii încep să practice un limbaj nou, iar vîrstnicii îl păstrează, *grosso modo*, pe cel vechi, dacă exponenţii celor două atitudini nu ar trăi unii lîngă alţii, divergenţa lor ar genera pînă la urmă două limbi total diferite. Viaţa însă obligîndu-i să coexiste, nevoia de a păstra o punte a înţelegerii duce la ivirea unei *limbi de tranziţie*"[5]. Această inevitabilă *limbă de tranziţie*, veritabilă *lingua franca* a unei lumi

heteroclite, a debutat ca *esperanto* şi *pidgin* pentru a căpăta treptat coerenţă, unitate, pentru a-şi recăpăta caracteristicile de limbă naturală pe care părea condamnată să le piardă. Treptat, prin modernizare şi epurare, limba română şi-a putut redefini identitatea, depăşind situaţia critică în care periferializarea societăţii civile, deculturalizarea şi imperialismul cultural al altor etnii o aduseseră. Drept urmare, situaţia paradoxală – de străini în propria ţară, de propria limbă – în care elita societăţii se complăcea a devenit tot mai puţin tipică, pentru a dispărea în cele din urmă; astfel, articolele de tipul „Cum am învăţat româneşte" îşi vor pierde motivaţia, iar regretele provocate de ignorarea limbii materne sau de cunoaşterea ei superficială (ca acelea exprimate de un Alexandru Golescu-Albu sau de un Gheorghe Bibescu) vor rămîne doar în antologia absurdităţilor istoriei noastre, ca şi aprecierile negative la adresa capacităţilor de expresie ale românei[6]. Pe de altă parte, nevoia imperioasă a traducerii intralingvistice – apărută în primul rînd în situaţiile de comunicare între elitele instruite şi massele rurale – se estompează, dacă nu dispare cu desăvîrşire[7].

Pe fondul acestor remarci generale asupra limbii, interesul pentru problemele limbajului social-politic nu mai necesită noi argumente. Subiectul a fost mult tratat, de regulă însă cu privire specială asupra chestiunilor tangente cu literatura: pătrunderea termenilor social-politici în literatură, lexicul social-politic şi principalii noştri scriitori ai perioadei, stiluri, limba presei culturale etc.[8] Studiile care abordează limbajul social-politic pentru a-l cerceta în mod special şi aplicat sînt ceva mai rare, în ciuda faptului incontestabil că scrierile social-politice s-au adresat în epocă unor masse din ce în ce mai numeroase şi mai decisive în viaţa societăţii, deci spun mai mult despre istoria naţională decît pot spune lucrările literare, care circulau în prima jumătate a secolului

trecut în cercuri mult mai restrînse. Chiar în raport cu lexicul social-politic al epocii anterioare (lexicul feudal), acela din primele decenii ale anilor 1800 merită osteneala cercetătorului: aşa cum arăta Klaus Bochmann cu admirabilă cuprindere a fenomenului, noul vocabular era mai popular (cel feudal abia dacă depăşea lumea curţilor şi cancelariilor), jucînd rolul unui vocabular pilot în procesul de reromanizare (sub dubla înrîurire a latinei şi a limbilor romanice, în special a francezei şi italienei), reflectînd transformările societăţii, fiind cel mai popular dintre vocabularele de o mai înaltă cultură spirituală[9].

Prima jumătate a secolului precedent, în special anii 1821-1849, constituie etapa cea mai dinamică a schimbărilor din limbajul social-politic, tot aşa cum reprezintă şi etapa celei mai depline confuzii. Dacă acum asistăm la abandonarea treptată a terminologiei feudale şi la introducerea unor termeni potriviţi cu mersul provinciilor româneşti către vîrsta lor modernă, nu e mai puţin adevărat că asistăm la o confruntare dramatică şi deschisă între ansamblul limbii române vechi (în care moştenirile latine se asociază cu elemente slave populare, maghiare, poloneze, slave vechi – mai ales în limba cancelariilor şi a vieţii ecleziastice –, turco-osmane, neogreceşti – cu începere din secolul XVIII, sub fanarioţi) şi limba română modernă, în curs de constituire. În această limbă nehotărîtă, care îşi croieşte drum cu greutate, elementele concurente se înfruntă acerb şi în număr impresionant: influenţei ruse (mai ales lexic militar, administrativ), exercitată tot mai mult din perioada războaielor ruso-turce, i se adaugă noi elemente neogreceşti şi chiar turceşti (altele decît cele uzuale deja), precum şi un strat abundent de elemente latino-romanice, la care se mai pot alătura creaţiile pe terenul limbii noastre, prin calchiere. Practic, limba română a primelor decenii din secolul XIX

„prelucrează" un material lexical și sintactic din care s-ar putea crea mai multe limbi de sine stătătoare; vitalitatea limbii noastre e pusă la grea încercare, româna avînd în epocă un metabolism accelerat și extrem de extins.

Desigur, experiența – mai ales transilvăneană – a transformărilor inițiale sub influența *Aufklärung*-ului nu trebuie nesocotită. Mai mult, nu putem trece cu vederea contribuția unor personalități de excepție anterioare Școlii Ardelene la modernizarea limbii române în general, la modernizarea lexicului social-politic în special. Numai că aprecierea contribuțiilor anterioare secolului XIX se va face în lumina unui adevăr inchestionabil, esențial pentru cultura noastră: nu putem vorbi de o continuitate a procesului general de primenire lingvistică decît începînd din anii 1820.

Cum se motivează această limitare? Mai întîi, ținem seama de faptul că travaliul lingvistic al lui Dimitrie Cantemir – care a preluat în lucrările sale un volum uimitor de neologisme[10] – nu a putut institui un uzaj, o tradiție, deoarece opera sa nu a circulat decît în cercuri foarte selecte, fiind practic absentă din economia începuturilor limbii române moderne. În al doilea rînd, multe din scrierile Școlii Ardelene au rămas necunoscute muntenilor și moldovenilor pînă în etapa de care vorbim – cazul lui Ion Budai-Deleanu este, fără îndoială, un caz limită, dar nu lipsit de semnificații privind circulația ideilor și cuvintelor în *Aufklärung*-ul autohton.

Prin urmare, extinzînd limitele temporale ale constituirii lexicului social-politic românesc (cum ar fi atunci cînd, incluzînd etapa rafinării noului cod de comunicare, venim pînă la 1881 pentru a cuprinde schimbarea normelor morfologice și ortografice), avem de depășit un obstacol adus în calea obiectivității de legitimism: înnoirile lingvistice și ideatice nu au o continuitate perfectă, ci admit cezuri,

discontinuități, refluxuri. Există, cum arătam și mai înainte, numeroase scrieri care au rămas multă vreme în manuscris și au avut astfel o carieră apropiată de cea a documentelor secrete în care s-a inovat lingvistic: nu au avut ecou. Așa s-a ajuns la redescoperirea succesivă, de către autori ce nu aveau cunoștință de preocupările antecesorilor, a termenilor vocabularului modern[11]. De pildă, *republică* și *democrație*: Miron Costin vorbea de *răspublică*, cronicarii munteni de *respublică*, Dimitrie Cantemir de *publică* (traducînd *obște*), Budai-Deleanu de *republecă* („adică lucrul de obște"); Cantemir a folosit primul *dimocratie*, iar un secol mai tîrziu Budai-Deleanu scria *democrație*[12]. Față cu această realitate inconturnabilă, Al. Graur a introdus conceptul de *etimologie multiplă*[13], ușor de înțeles și tentant, dar nesatisfăcător; l-am putea abandona în favoarea conceptului de *primă atestare multiplă (mehrfachen Ersterwähnung)*, sugerat pasager de Klaus Bochmann, cu toată ironia implicită într-o atare paradoxală formulă[14].

Considerînd mai îndeaproape situația concret-istorică a teritoriilor locuite de români, vom observa negreșit că formula cercetătorului german își pierde trăsăturile paradoxale. Într-adevăr, geografia politică și spirituală a făcut ca vocabularul social-politic (pentru a nu ne referi decît la acesta) să aibă alte surse în Transilvania (latine, maghiare și germane), în raport cu Moldova și Țara Românească (turcești, grecești, rusești, latino-romanice). Putem vorbi deci de o diversificare regională a lexicului social-politic, cel puțin la fel de hotărîtoare în economia limbii ca diversificările cronologice (în decenii succesive se optează pentru surse și modele lingvistice deosebite, iar limba are și o relevabilă evoluție internă) ori ideologice (fiecare corp social, chiar fiecare grupare de interese alege alți termeni sau dă alte accepțiuni termenilor general folosiți). Fenomenul este atestat

la nivelul întregului material lingvistic, fiind pregnant în cazul cuvintelor de mai mare circulaţie, cu o încărcătură ideologică mai importantă, cu un semantism mai complex şi fluctuant[15]. Din nou, avem a conchide că Ion Codru Drăguşanu nu se înşela.

După 1821, dar în special în vremea Regulamentelor Organice, confuzia limbilor sporeşte, făcînd din fiecare vorbitor care traversa mai multe medii sociale un poliglot în luptă cu *creolizarea românei*[16]. Pentru depăşirea acestei crize, mai multe soluţii au fost căutate şi găsite în perioada care a urmat: una era oferită de însăşi vitalitatea limbii, celelalte au fost rodul reflecţiei asupra limbii. Soluţia naturală a limbii române a fost *derivarea*. Numărul imens al neologismelor etimologice, semantice şi sintagmatice făcea problematică autohtonizarea lor, reducerea violenţei lor rebarbative şi a forţei lor dizolvante, chiar înainte ca limbajul social-politic să se cristalizeze deplin, înainte ca el să se „specializeze", să-şi precizeze uzajul. Astfel şi-a făcut simţit efectul o trăsătură structurală a limbii române, caracterul derivativ: „în această perioadă se declanşează o adevărată «febră» a derivării, în special cu sufixe, care modifică forma neologismului, îl «românizează», ceea ce dovedeşte în fond marea vitalitate a limbii române"[17].

Această „adevărată «explozie» a derivării" însoţeşte fenomenul de îmbogăţire a vocabularului prin mijloace externe şi este atestată de marea frecvenţă a unor morfeme derivative, sufixe şi prefixe[18]. Să observăm însă că nu e vorba doar de o derivare pe baza tradiţiei lingvistice autohtone, deoarece nu numai derivările „cu sunet românesc" s-au aflat la concurenţă, ci şi derivările pe baza unor modele străine (de exemplu, chiar unele neologisme de provenienţă latino-romanică au putut primi, cel puţin o vreme, sufixe greceşti). Toate „găselniţele" epocii au intrat apoi în procesul natural de adopţiune-transformare-respingere, unele cunoscînd doar cariere efemere

(*ambasadorat, tirăniți, tirănos, tirănește, cetăținime* etc.); chiar sufixe cu mare productivitate în epocă au căzut în desuetudine, fiind infirmate de evoluția ulterioară a limbii și păstrate în cazuri cu totul izolate (v. cariera controversată a sufixului *-ie*[19]). Derivările neinspirate au mărit coeficientul de tranziență al limbii române, extrem de instabilă pe atunci – o limbă în care norma nu putea decît să se confunde cu creativitatea[20]. Nu este exagerat să spunem că, pentru limba noastră de tranziție, conceptul de „normă" este abuziv: critica sistematică a limbajului, de care va fi vorba în cele ce urmează, nu avea încă resursele de a elabora și impune norme. Româna era vorbită (și scrisă) aproape *ad libitum*.

Dacă, urmărind derivarea, am ajuns la inițiativa individuală a locutorului, am ajuns și la preocuparea de a se stabili repere într-o chinuitoare instabilitate. Fiindcă nu numai folosirea dezinvoltă, datorată în genere ignoranței, încurajase derivarea, ci și tendința programatică (favorizată de cea naturală) de a contracara influențele externe. Nu voi insista aici asupra foarte cunoscutei exagerări a purismului latinist, care dusese la formulări greoaie, cu aspect și utilitate mai îndoielnice decît cele mai estropiate ori absconse formațiuni neologice; procedeul, lăudabil ca premise, dar absurd, a sfîrșit firesc în ridicolul parodiilor (cum ar fi proverbialul „prandiu academicu" organizat de Alexandru Odobescu). Era un sfîrșit tipic proiectelor ce preiau din mentalul utopic schema logică, neglijînd irepresibila pluralitate a realității, dinamismul vieții. Era un exemplu de întîlnire în limbă a dogmelor (logice, dar iraționale) cu relativismul imanent al universului. O instanță în care filologia este coruptă de teză și eșuează în *Ersatz* al unei ideologii.

Cum bine se cunoaște, Școala Ardeleană a marcat indelebil limba păturilor instruite din Transilvania, Banat și (în mai mică măsură) Bucovina, ajungînd –

în principal prin exodul de ardeleni și bănățeni spre Principate, după 1820 – influentă în Moldova și Țara Românească. Totuși, chiar beneficiind de poziția lor importantă în sistemul de învățămînt al Principatelor, ardelenii nu au putut impune versiunea dată de ei limbii naționale. În aceste decenii de după 1821, prin răsturnarea regimurilor fanariote și introducerea Regulamentelor organice, societatea Principatelor române trece prin rapide și esențiale prefaceri, reușind chiar deplasarea centrului spiritual al românității în exteriorul arcului carpatic, în primul rînd la Iași și București. Lexicul social-politic, alături de întreaga limbă, are de însoțit o lume nouă; vocabularul feudal se perimează pe măsură ce instituțiile feudale sînt abolite, dar, în același timp, penetrația ideii naționale romantice transferă inițiativa și conducerea luptei naționale dinspre marea boierime spre boierimea de rang mai mic și spre elementele de tip burghez – aceștia din urmă, ultimi veniți într-o înfruntare crucială. Procesul este încă mai semnificativ decît s-ar părea, deoarece noii agenți ai schimbării încep să fie definiți tot mai puțin în termenii stratificării sociale tradiționale, stabilizîndu-și în mod precumpănitor identitatea prin raportare la ideile pe care le susțin. Sîntem în preajma nașterii unei categorii sociale (atributul e totuși impropriu, cum vom vedea în partea a doua a capitolului) fără precedent – *intelighenția*.

Să ne întoarcem însă la Școala Ardeleană. Avîntul filologiei în zona intracarpatică, favorizat de accesul uniților la școlaritate central- și vest-europeană, de admiterea indivizilor astfel formați în funcții publice, este potențat de ideile *Aufklärung*-ului și duce spre exteriorul disciplinei: filologia nu e „inocentă", abandonată erudiției gratuite, ci e „angajată" și suferă un proces de ideologizare. Pentru a putea înțelege mai bine procesul și termenii, să recurgem la un lung pasaj dintr-o lucrare a lui Alain Besançon care, între

altele, reconceptualizează noţiunea de „ideologie": „C'est une doctrine systématique qui promet, moyennant conversion, un salut; qui se donne pour conforme à un ordre cosmique, déchiffré dans son évolution; qui déclare s'appuyer sur une certitude scientifique; qui impose une pratique politique visant à transformer totalement la société sur le modèle immanent que celle-ci recèle et que la doctrine a découvert. L'idéologie n'a en commun avec la religion que l'espérance de salut (encore ne l'avoue-t-elle pas), avec la philosophie ou la science, que le rationalisme (encore en en pervertissant l'usage): ce n'est pas assez pour établir une véritable parenté. Elle possède la structure mentale de la gnose, mais modifiée par le genre de certitude qu'elle veut sienne et qu'elle emprunte (ou plutôt prête) à la science. Son champ d'action est le politique"[21].

Să încercăm acum să stabilim, *mutatis mutandis*, coloratura ideologică a filologiei Şcolii Ardelene. Nu voi relua în mod inutil trăsăturile care se cunosc, acelea care înscriu mişcarea culturală şi social--politică ardeleană în cadrul mai amplu al *Aufklärung*-ului. Din perspectiva pe care o propun, accentul cade pe discursul Şcolii Ardelene, în care putem găsi mărcile unei coruperi reciproce a ştiinţei cu religia şi care este destinat unei finalităţi politice. De fapt, ceea ce lipseşte pentru ca filologia să se transforme pe deplin în ideologie este absenţa colaborării cu puterea – atunci cînd sancţiunea puterii potenţează tezele filologiei, ideologia, în forma teoretizată de Alain Besançon, nu mai poate fi stăvilită, astfel încît ea se întoarce împotriva limbii, închizînd cercul. Cîtă vreme există heteroglosia, pe de altă parte (cîtă vreme limba unică a ideologiei nici nu s-a putut constitui în întregime), ideologia nu are şanse, fiind sabotată de irupţia subiectivităţii, a individualităţii, a diferenţei[22].

Am mers cu bună intenţie prea departe: ideologia născută din filologie este încă o protoideologie, o

ideologie doar parţial influentă asupra realităţii. Deocamdată, limba liturgică şi limba ştiinţei nu au fuzionat perfect, amestecîndu-se doar la nivelul cel mai superficial – un aliaj ce afectează din plin retorica, dar lasă un mare spaţiu de joc semanticii. Cum arătam mai înainte, una din erorile filologiei ardelene era locul prea important pe care îl acorda schemei, logicii. Faptul nu era decît foarte obişnuit în *Aufklärung*, cînd, cu o expresie celebră a lui Paul Hazard, „transformarea chestiunilor de origine în chestiuni de logică" se întîlnea în toată Europa. Ideea naţională va exploda în conştiinţele românilor „luminaţi" sub semnul acestei transformări ideologizante, care a rămas pînă astăzi o constantă a autopercepţiei fenomenului românesc. Într-adevăr, filologia cărturarilor ardeleni a mers mai departe decît argumentaţia istorică a latinităţii, unităţii şi continuităţii, depăşind chiar curajul argumentaţiei dreptului natural (în versiunea lui Ion Budai-Deleanu) şi adăugînd sfîrşitului său caricatural o metafizică ideologizată, greu de deosebit de o mistică a naţionalităţii. Ideea naţională devine principiul central al unei gnoze: din acest principiu decurge o soteriologie (puţin aparentă în activismul social relativ prudent al ardelenilor; ea avea să iasă puternic în evidenţă la 1848) laicizată, tot de el atîrnă o morală şi o suprainterpretare a istoriei (rolul Providenţei, atît de mult teoretizat în Europa luministă – sub forme raţionalizate şi laicizate – şi romantică, exact sub această formă).

Debutul ideii naţionale moderne sub amintitele auspicii este greu de consecinţe pentru istoria sa ulterioară, insist. Dacă ne oprim numai la prima jumătate a secolului trecut, observăm că românii deceniului al patrulea – aşa cum arăta şi Paul Cornea într-o carte excepţională – „situează «naţionalitatea» în planul unei experienţe primare, văzînd într-însa un statut ontologic al fiinţei" (ca germanii)

şi „transportă drepturile naturale ale individului în domeniul politic" (asemeni francezilor)[23]. Treptat, tendinţa metafizică de inspiraţie germană (venind din Herder, atît de popular la noi, dar şi din *Volkstum*-ul lui Jahn) va prevala asupra concepţiei franceze; era, de prisos să motivez, o urmare a faptului că românii, asemeni germanilor, nu fuseseră uniţi şi cunoscuseră trauma înfrîngerii şi dezastrelor naţionale; francezii, care concepeau naţionalitatea ca oameni uniţi şi independenţi, accentuau termenii contractului social, în funcţie de raţiune şi de autonomia persoanei (*cf.* definiţia celebră dată naţiunii de Siéyès, în plin 1789, în *Qu'est-ce que le tiers état ?*). Naţionalismul românesc, asemeni tuturor naţionalismelor, „multiplică indicele pasional al adeziunii la ideea de naţiune, o erijează în dogmă" (Jean Weisberger); cu o pertinentă formulare a lui Paul Cornea, putem conchide că naţionalismul „transformă [...] ceea ce este contingent şi artificial în necesar şi organic, substituie opţiunii o mistică"[24].

2. „Febra filologică". Filologia ca *pneuma* şi ca *modus vivendi*

Cînd marele flux al *Aufklärung*-ului atinge societatea românească extracarpatică în profunzime, depăşind filtrul tendenţios al fanarioţilor, este prea tîrziu ca lumea noastră zguduită de convulsii să mai poată crede în idei generoase şi universale; pe de altă parte, este prematur ca un set de abstracţiuni să devină forţă socială, adică să se constituie ca ideologie. Iniţial, în preajma şocului produs de mişcarea lui Tudor, „indigenţa paralizantă a mijloacelor propăşirii intelectuale (lipsesc şcoli superioare în limba naţională, centre laice de polarizare a cărturarilor, o tradiţie publicistică în domeniul profan etc.)" face ca luminismul să nu reuşească „să se

încorporeze ideologic, manifestîndu-se sub forma unor iniţiative izolate, de un caracter mai mult practic şi de o eficacitate limitată"; abia după 1821, cu *boom*-ul proiectelor de reformă (86 numai pînă în 1823!), putem considera că luminismul devine „o realitate interioară a spiritului românesc"[25]; „principalul recurs ideologic al spiritelor înaintate şi generoase", „o *teorie* relativ coerentă a instruirii şi educaţiei morale, implicînd o *politică* a şcolarizării şi a reformei, elaborată în baza unei analize concrete a situaţiei interne şi a confruntării cu realizările şi experienţa intelectuală a Europei"[26].

O asemenea receptare organică a *Aufklärung*-ului, ca „*răspuns plauzibil* dat problemelor ridicate de accederea poporului român într-o nouă etapă a dezvoltării"[27], va fi condiţia decisivă a naşterii inteligenţiei româneşti. Pentru aceasta, va fi nevoie ca noul conglomerat ideologic să se completeze cu „un *diagnostic* al situaţiei, un *program* de redresare, o *filozofie* de colorit etic, preocupată de fundamentarea criteriilor şi conduitelor recomandabile în epoca nouă, în fine, o *acţiune* de traducere în fapt a obiectivelor propuse"[28].

Dar massa vorbitorilor limbii române trăia intens epoca de tranziţie, sesizînd accelerarea istoriei, mutaţiile brutale în viaţa publică şi în cea individuală[29]. Prin urmare, nu ne vom mira să asistăm, în toată prima jumătate a secolului trecut, la o transformare a filologiei, *volens nolens*, sub presiunea vieţii cotidiene, într-o preocupare generală; fenomenul părea foarte natural şi în epocă, dacă e să ne luăm după un articol apărut în *Albina românească* în 1844: „nu este de mirare dacă *şepte milioane de români sunt cuprinşi de febra filologică* şi necontenit se îndeletnicesc a-şi lămuri limba, scriptura şi istoria"[30]. *Febra filologică* este numele cel mai plastic pentru această hermeneutică spontană, această „poliţie a cuvintelor" (Mircea Vulcănescu). Sînt rare

ocaziile în care un întreg popor – sau, cel puţin, vorbitorii din păturile sociale dinamice – se detaşează de propria limbă maternă, pe care par a o concepe ca pe un metalimbaj. Pentru cîteva decenii, s-ar zice că românii sfidau tradiţia care limita drastic numărul celor îndreptăţiţi să se amestece în treburile limbii (e destul să ne amintim prestigiul onomaturgului din *Cratylos*[31]), lăsîndu-se purtaţi de elanul *febrei filologice*, pînă la condiţia de *logothet*, de fondator al unei limbi. Riscînd o butadă care porneşte de la o etimologie transparentă: fiecare logofăt devine *logothet*![32] Oricum, problematica limbii obsedează pe fiecare. „Atîta ştiu", îi scria Heliade lui Petrache Poenaru în 1839, „că cele dintîi ale noastre gînduri, chibzuiri şi dezbateri a fost limba; cele dintîi chibzuiri ale oricărui român ce a luat pana în mînă a scri pentru alţii şi pentru sufletul său a fost limba; cele dintîi dezbateri şi polemice ce s-au ivit în foile publice româneşti a fost limba, acel dar ce l-a dat Dumnezeu omului şi care, cu cît se cultivă, cu atîta şi Cuvîntul creşte şi se arată în toată desăvîrşirea [...]"[33].

Rîndurile sînt în mare parte valabile şi pentru cei care nu au „luat pana în mînă a scri", pentru cei ce se resemnau la exprimarea orală sau nu erau în stare decît de aceasta. Ca să trăieşti, deveneai filolog; filologia exista ca *pneuma*, trebuind să prezideze la constituirea *self*-ului ameninţat de *Spaltung* – oamenii ajunseseră să combine într-o singură personalitate precară elementele vechiului şi elementele noului: haine orientale şi veşminte apusene; arhaisme şi neologisme; moravuri vechi şi obiceiuri noi. Avem şi de la C. Negruzzi (*Scrisoarea VIII*) expresia conştientizării *Spaltung*-ului: „în mine sînt doi oameni deosebiţi, românul vechi şi românul nou"[34]. Ne vom mai întîlni, în istoria culturii noastre, cu asemenea mărturisiri, după cum vom întîlni la numeroşi critici ai fenomenului românesc exemple de

dedublare, sciziune, conflict interior. În cultura occidentală, analiştii au putut vorbi chiar de *fin-de-siècle schizophrenia*, cu referire la finele secolului XIX european.

Necesitatea sau veleităţile aduceau schimbări de tot felul, nu dintre cele mai nimerite – competenţa era mult mai rară decît iniţiativa. În aceste condiţii, chiar rolul de arbitru este asumat de mai mulţi indivizi, mai mult sau mai puţin abilitaţi. Alături de învăţămînt, presa are în acest sens un rol extrem de activ. Datorită condiţiilor precare în care apăreau, primele noastre periodice trebuiau să ţină dreaptă cumpănă între popularizare, informare curentă şi scopurile mai ambiţioase. Articole, publicaţii întregi ori numai rubrici aveau scopuri formative declarate, încercînd să contracareze absenţa lexicoanelor şi, mai ales, absenţa unui public cultivat (uneori, paradoxul mergea pînă la existenţa unor ziare fără ziarişti: Kogălniceanu i se plîngea lui Ion Ghica, într-o scrisoare din 22 august 1844, că nu avea articole pentru *Propăşirea* şi trebuia să scrie singur întreaga gazetă[35]). Articolele informative, pe înţelesul tuturor, erau o raritate, drept pentru care puţinele noastre publicaţii ale începuturilor îşi preluau uneori reciproc textele de succes (în 1848, *Curierul românesc* relua rapid din *Gazeta de Transilvania* articolul lui Bariţiu „Partidele politice"), Kogălniceanu şi Bălcescu publicau în *Propăşirea* articole documentare, iar *Poporul suveran* începe, din numărul 14/1848, rubrica foarte revelator intitulată „Constituţia esplicată într-o şcoală de sat"[36].

Dar discursul social-politic, alături de întreaga limbă, avea nevoie de o strategie mult mai radicală pentru a-şi duce la îndeplinire funcţia esenţială – comunicarea. Practic, orice articol reclama un volum de note infrapaginale care ar fi depăşit volumul textului însuşi: cuvintele îşi dibuiau căile de a se insera în limba naturală; erau, asemeni limbii, *in*

statu nascendi, se transformau continuu, împreună cu întreaga civilizaţie românească. Nu e o exprimare plastică în afirmaţia de mai înainte, nu e nici măcar o preluare a scepticismului criticii filozofice a limbajului – aşa cum s-ar putea crede după aluzia la concepţia lui Fritz Mauthner privind instabilitatea limbajului[37]. Fiindcă nu mă interesez aici pur şi simplu de caracterul esenţialmente metaforic şi ambiguu al limbii, care contrabalansează natura socială a oricărui limbaj, ducînd la impas: în mod evident, doi oameni nu concep niciodată acelaşi lucru cu ajutorul *cuvintelor*.

Părerea mea este în acelaşi timp mai puţin filozofică şi mai extremistă: în evoluţia unei culturi, limba traversează uneori crize de creştere – Mauthner susţine că limbajul e suficient de bun (suficient de clar, de pildă) pentru nevoile pragmatice cotidiene, dar are mică valoare ca instrument de cunoaştere şi înţelegere a lumii (chiar dacă s-ar putea ajunge la o cunoaştere obiectivă, aceasta nu ar putea fi exprimată!); eu consider că în anumite cazuri limbajul devine suficient de aproximativ şi de haotic pentru a obstacula chiar bunul mers al vieţii zilnice[38]. Desigur, limba naturală nu e la fel de rigidă ca un limbaj de computer şi, într-un anumit sens, „la confusion de la langue *est* la langue", „le langage *est* en fait une tour de Babel"[39]; dar confuzia imanentă a oricărui idiom caută a fi moderată de o critică.

Confruntaţi cu sfidarea confuziei, numeroşi români au trăit dramatic întîlnirea dintre pulsiunea scripturală şi limitele limbii lor. Este celebră obsesia unor cărturari din secolul trecut legată de „neajungerea" limbii materne, o obsesie cel puţin la fel de rezistentă ca insistenţa altora de a căuta, în spiritul acelor timpuri, *geniul* românei, *firea* ei (eventual pentru a-i demonstra *excelenţa*)[40]. Dinicu Golescu s-a văzut chiar obligat să treacă la greacă pentru a-şi continua memorialul de călătorie, chinuit de căutări

zadarnice în fondul lexical neaoş şi de obositoare digresiuni care să explice cititorilor săi cuvinte dintre cele mai banale în lumea pe care o vizitase (*statuie*: „trup de om lucrat sau de marmură, sau de aramă, sau de orice alt metal" etc.). Peste cîţiva ani, Gh. Asachi îşi povestea impresiile din Rusia („Extractul din jurnalul călătoriului moldovan", serializat în *Albina românească*, nr. 74-94/1830) într-o proză încărcată de paranteze explicative: arhitectura palatului imperial de la Gatcina „este regulată şi măreaţă, cuprinzînd frumoase apartamenturi, galerii de cadre şi statuie (chipuri cioplite de marmură), cu multe alte lucruri preţioase. Grădina foarte întinsă este orînduită în gust englizesc şi se prerîurează de multe canaluri, peste carile punţi maiestroase de granat (un feliu de piatră stîncoasă roşie ori vînătă) sau de fier vărsat leagă comunicaţia aleilor (drumuri între copaci)". Corespondenţa lui Kogălniceanu, aflat la studii în străinătate, cu familia, abundă în acelaşi tip de explicaţii: *„poste restante*, adecă poştă şăzătoare, căci atunce răvaşul rămîne la poştă pînă cînd voi veni ca să-l iau", „arsenalul, adecă armăria, unde sînt tot felul de arme şi îmbrăcăminte oştăşăşti, veche şi nouă" etc. Dacă Asachi explica termeni ca *elefant, schelet, colosal, expoziţie, brut, elastic*, tînărul Kogălniceanu explică *fluviu, populaţie* etc.[41]

Revenim la periodice, despre care am văzut că s-ar putea citi ca un fel de *Bon usage* al epocii. Termenii circulă cu note de subsol, paranteze, explicaţii perifrastice, sinonime neaoşe; textul social-politic, textul cultural în genere, funcţionează la limita unei programatice redundanţe, fiind livrat împreună cu propriul său cod de lectură. Un asemenea text, care pentru noi frizează tautologicul, se autocitea, se autointerpreta, rămînînd subiectul oricărei alte manipulări ideologice; autorul, care îşi impunea *parti pris*-ul ideologic prin chiar selecţia termenilor (optînd între sinonime parţiale atunci cînd

nu impuneau pur şi simplu creaţii personale, adaptări ale neologismelor), îşi manipula, în consecinţă, publicul. Că nu e aici nici o exagerare, ne convinge Heliade: „ştiind că se lucrează Regulamentul organic, ce era să ne aducă atîtea foloase, şi cu lucrurile cele nouă ce aducea cu dînsul aducea asemenea şi o mulţime de vorbe necunoscute, am hotărît între celelalte slujbe ale *Curierului* şi aceasta de a se face un înaintemergător al Regulamentului organic. Băgam într-adins vorbe de ale Regulamentului prin fraze, precum *deputat, procuror, tribunal, instanţe, reciproace* ş.c.l., ş.c.l., numai ca să am prilejul a le tălmăci şi a familiariza cu dînsele pe cititori, încît, cînd va veni Regulamentul, să fie înţeles în oarecare chip". Se poate conchide, împreună cu Ştefan Cazimir, că „folosirea procedeului depăşeşte cadrul aleatoriu şi capătă aspect programatic"[42].

Tehnic, glosarea se făcea în două moduri: fie prin punerea în paranteze a unui termen vechi sau relativ vechi, fie prin punerea în paranteze a unui neologism. Parantezele continuă să apară pînă spre finele perioadei în discuţie, extinzîndu-se de la un cuvînt (considerat sinonim) pînă la dimensiunile unei propoziţii; prin apoziţionare cu *adică* ori *sau*, glosarea iese frecvent din paranteze în toată producţia ziaristică a începuturilor. La limita dintre glosare şi definire propriu-zisă, găsim notele de subsol; ele nu sînt doar glose ce limpezesc semantismul termenilor, ci au în plus remarci filologice mai generale, nu rareori destinate a uniformiza uzajul în diferitele regiuni locuite de români (o dovadă în plus că periodicele se adresau tuturor românilor, oriunde s-ar fi aflat ei). De pildă, în *Gazeta de Transilvania* se explică în subsol termenul *România*, prea nou în 1838 pentru a fi considerat perfect inteligibil: „Patrioţii de acolo, voind a-şi numi patria cu o vorbă, zic *România* în loc de Valahia, căci românul nu ştie cu cine vorbeşti cînd îi zici Valah". Programul de

unificare a limbii din diferitele provincii este bazat și pe optimismul funciar al cărturarilor încă influențați de *Aufklärung*: *Gazeta de Transilvania* face în 1841 o notă de subsol pentru *seanță*: „Ce zic în Moldova-România «seanță» după franțozește, noi zicem «sesie» după lătinește. Dumnealor «sesie» numesc decursul întreg a unei adunări naționale. *Nu face nimic, mai tîrziu poate că vom veni tot la una*" (s.m.)[43].

Ar fi încă multe de spus despre *febra filologică*. Ceea ce reținem încă, în interesul unei hermeneutici a românității, este răspîndirea de massă a intuiției că limbajul e o producție *Erzeugung)*, nu un produs *(Erzeugtes)*, ca să preluăm celebra distincție operată de Wilhelm von Humboldt. Nu trebuie să se creadă că simțul comun opera automat în epocă tocmai în direcția acestei dihotomii (susținută în zilele noastre cu atîta forță de Noam Chomsky): cîtă vreme reflecția asupra limbii nu depășește cadrul teologiei, percepția limbii ca realitate imuabilă (după modelul textului sacru, absolut static și neamendabil) se răsfrînge și asupra oricărei *sermo vulgaris*. Evoluția materialului lingvistic este o idee neașteptată, care se leagă inextricabil de fundalul ei luminist-romantic. Să ne amintim cîtă surpriză a produs elogiul făcut neologismelor de puristul Fénelon (altminteri un scriitor care nu prea inova lexical), în splendida *Lettre sur les occupations de l'Académie française!* La români ca și la alții, meliorismul lingvistic și meliorismul social-politic, etic, epistemologic sînt de nedespărțit: utopia limbii este doar una din fațetele utopismului. E nevoie, cum am mai văzut, doar ca indivizi capabili să asiste limba în procesul ei de autoproducție[44]. Ei nu au decît să-și lase capacitatea înnăscută de invenție lingvistică într-un contact modelator cu structurile verbale aflate în circulație[45].

În această *beție a posibilului*, ce caracterizează perioadele de prefaceri fundamentale, nu e de mirare că limba română se babeliza, în primul rînd datorită

lipsei mecanismelor instituţionale regulatoare. Nu vom fi surprinşi nici să găsim în scrierile vremii glose inexacte, sinonimii dubioase, şi chiar de-a dreptul fanteziste (ca la Anton Pann, cum observa Ştefan Cazimir): româna operează în prima jumătate a secolului precedent cu o sinonimie *sauvage*, o *sinonimie de tranziţie*. Nu era momentul pentru rigoare! Şi, ca să îmi duc gîndul pînă la capăt, uzajul rabelaisian al limbii (în sensul moralei dominante în abaţia Thélème), acest spirit feyerabendian *avant la lettre* (*anything goes*, o ştim, e singurul principiu care nu inhibă progresul![46]), nu a rămas fără urmări pe termen lung: şi astăzi, la mai bine de un secol de la cristalizarea limbii noastre într-o formă clasică, dadaismul involuntar – folosirea improprie, prea „creatoare" a limbii – reclamă o hermeneutică. Auspiciile începuturilor se dovedesc cruciale[47].

3. Factorul decisiv: inteligheniţia

Cu apariţia periodicelor şi marea infuzie de neologisme care a urmat, limbajul social-politic românesc sparge graniţele sistemului lexical tradiţional şi se înscrie definitiv pe calea modernizării. În primul deceniu al Regulamentelor organice au loc marele declin al lexicului feudal-fanariot („marca" feudalităţii, cum observa Rodica Bogza Irimie[48], nu va dispărea totuşi prea iute), mutaţii semantice, fonetice şi morfologice. Paradoxul Regulamentelor – acte care modernizează pe de o parte, sînt conservatoare pe de alta – se regăseşte în limbă. Inovaţia nu putea fi radicală (gîndind în spiritul *Worter und Sachen*, înţelegem că lucrurile vechi cereau şi cuvintele vechi, oricît s-ar fi străduit oamenii să le uite): lexicul legat de privilegiile boiereşti rămînea împreună cu privilegiile, grecismele şi turcismele persistau, rusismele penetrau mai întîi în

comunicatele militare, în corespondența autorităților militare (chiar românii, „tactic", le adoptau), iar neologismele latino-romanice, în parte termeni de circulație internațională, intrau și prin filiera limbii ruse, dar și prin împrumuturi directe (reamintesc aici în treacăt cîtă cerneală a curs în istoria limbii noastre în privința *limbilor-intermediar*: neogreaca, rusa și altele; problema este complementară cu *etimologia multiplă*).

Tabloul înnoirii noastre prezintă, între alte particularități, pe aceea a numărului foarte redus de creații lexicale prin calchiere – derivarea nu era, singură, în măsură să tempereze năvala neologismelor. Așa cum remarcă Bochmann, factorii lingvistici interni nu pot explica satisfăcător fenomenul – observația este a unui german, să nu uităm, un vorbitor al unei limbi care a reușit să dubleze aproape toate neologismele cu propriile creații[49]. Explicația principală e de natură socio-culturală, consideră autorul pe bună dreptate: prin manipulare ideologică, un grup consistent de vorbitori cu acces la noile mijloace de comunicare imprimă cuvintelor o coloratură exterioară proprietăților lingvistice. Acest grup, despre care voi încerca să scriu în continuare, este *intelighenția*. Prin acțiunea ei, nu se hotărăște doar natura funcțională a termenilor social-politici (cum ar fi semul de stratificare „politic"[50], despre a cărui istoricitate nu e cazul să mai adăugăm detalii; la fel, condiționarea sa ideologică e evidentă), ci și o calitate extralingvistică specială, în care deslușim una din premisele genului epidictic: *conotația de identificare ideologică*.

Într-adevăr, chiar înainte ca toate aceste neologisme să se structureze într-o scriitură (în sensul dat de Barthes termenului), ele încep să funcționeze social ca un fel de *parolă*. E încă o parolă timidă și indistinctă, fiindcă ea nu vectorizează o acțiune, nu asigură desfășurarea unui eveniment; ceea ce face

însă, și face foarte bine, este să-i identifice (cu avantaje și riscuri, ca orice trecere prematură din eso- în exoteric) pe agenții potențiali: ea ordonează în planul discursului ceea ce nu e decît *comunicare*, dar pregătește ceea ce urmează să devină *comunitate*. E destul să citim arzurile boierești ori memoriile de la 1821-1823, proclamațiile ori scrisorile, jurnalele intime ori gazetele: aproape că putem urmări cum se coagulează o scriitură radical deosebită[51]. Turca, greaca nouă, slavismele (cele vechi ori cele noi, rusismele), dar și – lucru semnificativ pentru o *forma mentis*, asemeni alfabetului de tranziție[52] – neaoșismele ori calcurile sînt considerate tot mai mult reacționare, rămînînd mărci ale scriiturii *réac*. Neologismele latino-romanice, în primul rînd cele de proveniență franceză, sînt considerate progresiste, devenind mărci ale discursului novator, ale scriiturii revoluționare. Spune-mi cum vorbești, ca să-ți spun cine ești! Interesant este că separația scriiturilor *avant la lettre* se face chiar în viața cotidiană, unde regăsim, transfigurată ca regulă mondenă, ca marcă a identității de salon, aceeași linie de demarcație: e șic, *de bon ton*, să știi franțuzește ori să-ți presari limba maternă cu franțuzisme; e penibil, demodat să mai folosești grecisme ș.c.l. Schimbarea a fost destul de rapidă pentru ca revoluționarii de la 1848 să fi putut îmbrățișa pe rînd ambele mode. Literatura și teatrul primei jumătăți de veac XIX documentează, prin tipuri comice, această confluență între imitația mondenă și ideologie: *bonjuriștii* și *franțuzitele* duc luptă aprigă cu *tombaterele*.

Revenind la un nivel conceptual mai înalt, să reținem că, înainte de a-și pune în circulație cum se cuvine denotațiile, noile vocabule (cînd nu apar pur și simplu greșit „înțelese") își manifestă dimensiunile conotative; scriitura impură (ca orice scriitură, în fond) care va folosi aceste vocabule va fi cu necesitate ușor manipulabilă, va deveni materialul potențial al

unei *limbi de lemn*[53]. Să vedem în continuare cine ar fi capabil să construiască din elementele disparate un *text coerent*.

Misiunea aceasta va fi urmată de *intelighenție*. Termenul circulă destul de liber în literatura social-politică actuală, astfel încît va trebui să întîrziem puțin asupra sensurilor pe care le am eu în vedere. Altminteri, trecerea în revistă a datelor nu ne va face să progresăm în înțelegerea unui fenomen atît de complex[54].

Urmînd pe Alfred Weber[55], Karl Mannheim consideră că intelighenția este o entitate fără determinații sociale definitorii (sintagma lui Alfred Weber e *freischwebende Intelligenz*), „a relatively classless stratum which is not too firmly situated in the social order"[56]. Desigur, cei care alcătuiesc intelighenția nu sînt creați *ex nihilo*, dar mai important decît originile sociale diverse ale acestor oameni este factorul lor comun: ideile. Legătura diverselor pături de intelectuali este educația, care transmite (fiind o metonimie a societății) problematica socială. Activitatea intelectuală din societatea modernă nu mai e apanajul unor clase privilegiate, al unor caste (preoțimea, de exemplu), ci este exercitată de acest nou strat neatașat social, esențialmente independent de o clasă anumită și recrutat de pe o bază socială din ce în ce mai largă. Dintr-o asemenea conjunctură decurge determinarea cardinală a spiritului modern, care nu e închis și finit, ci dinamic, elastic, într-o permanentă stare de prefacere – ca răspuns la o problematică deopotrivă de dinamică. Cum se manifestă social intelectualii? În două moduri: sau (1) se angajează pentru o clasă anume, sau (2) devin conștienți de propria poziție socială și de misiunea implicită în ea. Situația (1), care e de departe cea mai curentă – găsim intelectuali în toate taberele – derivă din faptul că intelectualii se pot adapta la orice punct de vedere; ei devin astfel teoreticienii

tuturor, rămînînd totuşi oarecum exteriori clasei pe care o servesc, priviţi fiind cu suspiciune de aceasta (de aici, fanatismul unor intelectuali, care se radicalizează pentru a depăşi impasul neîncrederii şi toate complexele legate de el; prezenţa intelectualilor în conflictele dintre clase explică şi tendinţa ca tradiţionalele conflicte de interese să apară drept conflicte de idei. Situaţia (2), mult mai rară (dacă nu cumva de-a dreptul intruvabilă), îi aduce pe intelectuali în postura de slujitori ai cerinţelor proprii vieţii intelectuale, în postura de gardieni ai bunului mers al propriului lor sistem intelectual. În fine, Mannheim, aflat pe cale de a fundamenta o sociologie a cunoaşterii, consideră că intelighenţia este singurul grup apt de a depăşi îngustimea perspectivei de clasă pentru a se ridica la generalitate, la înţelegere de ansamblu. Cum, prin educaţie, intelighenţia este familiarizată cu totalitatea problemelor societăţii şi cum, pe deasupra, nu e orbită de interese subiective, ea poate pune activitatea socială şi politica pe baze obiective, ştiinţifice[57].

Acest portret măgulitor al intelighenţiei a fost infirmat foarte tranşant de studiile lui Alain Besançon[58]. Besançon se ocupă de intelighenţia rusă, singura vrednică de acest nume potrivit autorului francez. Astfel, generaţia lui Bakunin, Bielinski şi Herzen (mediul lor, mai precis) nu se defineşte printr-un corp de doctrină, deşi are contacte cu liberalismul, ci în raport cu statul (pe de o parte), cu economia şi proprietatea (pe de altă parte), esenţa sa fiind socială (p. 117). Intelighenţia rusă apare începînd cu 1850, cînd se naşte „un milieu de type nouveau, dont l'essence n'est pas séparable des idées qu'il fait siennes, dont il se fait le porteur, le diffuseur" (p. 117). Dacă admitem că intelighenţia rusă poate servi de paradigmă (p. 118) – şi măcar în estul Europei, aceasta nu este o premisă abuzivă –, atunci admitem cele trei precondiţii necesare emergenţei unei intelighenţii

(dispariţia intelighenţiei – care, prin natură, nu e un tip social permanent – prin aceeaşi ideologie care îi dă naştere nu ne interesează aici – *cf.* p. 137): (1) existenţa unui sistem de educaţie naţional organizat cu un control al statului asupra tuturor filierelor de educaţie paralele (p. 118); (2) incapacitatea societăţii civile de a impune acestor tineri care s-au desprins din ea nişte valori şi nişte raţiuni de a fi (p. 119); (3) criza vechiului regim, în sens larg (p. 120). La cele trei precondiţii necesare, dar nu şi suficiente, se adaugă o alta, extrem de importantă: *prezenţa ideologiei* (definită tot în sensul mai restrictiv al cărui teoretician este Besançon). Funcţia ideologiei e triplă: (1) defineşte contururile intelighenţiei (principiul de coeziune e, o ştim, pur intelectual, fiindcă apartenenţa la o doctrină desocializează); (2) asigură coerenţa intelighenţiei în raport cu statul (ea poartă un sistem complet de societate, un nou regim politic, noi raporturi între cetăţeni, o nouă cultură); (3) protejează intelighenţia în raport cu societatea civilă – intelighenţia s-a desprins de societatea civilă, dar aceasta din urmă tinde s-o reintegreze (pp. 122-124).

Cu deosebiri pe care nu este nevoie să le detaliez – fiind vorba de o istorie recentă şi bine cunoscută –, modelul Besançon al intelighenţiei are o mare valoare euristică pentru studierea modelului românesc. Acesta din urmă datorează mult influenţelor de tot felul, întîi şi întîi occidentale. Dar e interesant că şi în Rusia, şi în Principate, zone europene „înapoiate”, a putut lua naştere tipul uman care avea să domine secolul XIX şi pe cel următor – şi încă înaintea altor naţiuni! Explicaţiile ţin de întrunirea precondiţiilor, precum şi de contextul în care precondiţiile au operat. Astfel, precondiţia (1) a fost întărită în Rusia prin situarea sistemului de educaţie într-un cîmp conflictual avînd drept antagonişti statul şi societatea civilă; pe de altă parte, a contat enorm că formarea cadrelor era un substitut al

societății civile (pe care a sfîrșit prin a o întări, făcînd-o „conștientă", [p. 119]; în opinia mea, tot așa a și contribuit la atomizarea ei). La rîndul ei, precondiția (2) se completează cu mențiunea că, sub Nicolae I, nobilimea slăbește, pierzîndu-și încrederea în sine și străvechiul *esprit de corps*[59], tinzînd să fuzioneze cu tinerii instruiți în serie prin gimnazii și universități (p. 119). Așa a luat naștere „un *tiers état russe*, composé des nouvelles professions libérales, des enseignants, des journalistes, des techniciens, à l'intérieur duquel se cristallise l'intelligentsia" (p. 119; s.m.). Pentru a termina cu situația din Rusia, precondiția (3) a făcut ca societății civile, instruită de stat într-o manieră europeană, să-i apară tot mai bizare și mai inacceptabile rînduielile atît de puțin potrivite cu spiritul european occidental (p. 121).

Păstrînd în minte modelul inteligheției propus de Besançon, să ne oprim și asupra modelului românesc al formării intelectualilor din sud-estul european în secolul XIX, așa cum a fost el conturat de Elena Siupiur[60]. Autoarea analizează, pe baza unei materii prelucrate matematic (de Valentina Moise), procesul de formare a inteligheției (în sensul larg, vag al termenului – cel care circulă în ansamblul literaturii social-politice), conchizînd că, treptat, „procesul de formare a intelectualilor a intrat tot mai mult sub influența legilor interne ale culturii, detașîndu-se de puterea determinativă a factorilor externi, proprii începuturilor" (1985: 245). Chiar de la începutul secolului XIX, pe cînd influența factorilor externi era considerabilă, iar legile interne ale culturii acționau încă timid, orientarea profesională s-a aflat atît sub influența „nostalgiilor de clasă și a imperativelor sociale și politice ale vremii", cît și – fapt semnificativ pentru debutul procesului de autonomizare și structurare după principii proprii – sub influența unei „intuiții empirice"(1985: 294).

În opinia mea, această „intuiţie empirică" era un factor de coagulare, sub înrîurirea ideologiei incipiente, a celei de-a doua căi de acţiune intelectuală din teoria lui Mannheim, pe care am putea-o sintetiza ca *prise de conscience*. Dacă traducem acest proces în termenii culturii noastre, obţinem *cristalizarea mesianismului*, mai bine zis extinderea lui de la indivizi izolaţi (vechii noştri cărturari) la un grup (inteligenţia). Mesianismul („utopic", „pozitiv" etc.[61]) va rămîne o marcă esenţială a inteligenţiei noastre pînă astăzi, cunoscînd cele mai diverse variante, dar păstrînd din anii aurorali ai primei jumătăţi de veac XIX un element central: „fascinaţia culturii ca dialog politic cu societatea"[62]. Există explicaţii locale foarte clare pentru mesianism, dar nu trebuie să neglijăm nici integrarea mesianismului inteligenţiei noastre în ideologia rezultată din coruperea reciprocă a gîndirii creştine şi romantismului, cu elemente de *Aufklärung*[63]. Scriitura revoluţionară face dovada lingvistică a acestor interferenţe. Tranziţia clerului spre activităţile laice (în primul rînd spre învăţămînt)[64], cu deosebire în Transilvania şi în Bucovina, marele număr al intelectualilor laici educaţi de cler, caracterul tradiţional al vieţii româneşti (care făcea din discursul cu aparenţe bisericeşti un mijloc ideal de comunicare), toate sînt raţiuni întemeietoare ale mesianismului.

Să urmărim acum cîteva dintre precondiţiile genezei inteligenţiei. La români, arată Elena Siupiur, procesul formării intelectualului, al apariţiei profesiunilor intelectuale moderne, este inseparabil de instituţionalizarea culturii şi a muncii intelectuale, de etatizarea treptată a majorităţii instituţiilor de cultură (pe tot parcursul secolului trecut), de trecerea intelectualilor în conducerea instituţiilor politico-administrative. Mai ales începînd cu 1830, intelectualii pătrund în organele puterii de stat: toate cele 15 guverne româneşti dintre 1866-1878

sînt formate din intelectuali (1987: 438); din 3.000 de intelectuali înregistraţi de Elena Siupiur pentru secolul trecut, 888 (30%) deţin funcţii politice în stat (1985: 233). Perioada în discuţie şi cea de pînă la finele secolului sunt marcate de transferul de autoritate şi responsabilitate social-politică de la clasele politice tradiţionale la pătura intelectuală (1987: 439-440); totul se întîmplă atît de ineluctabil şi pe suprafeţe sociale atît de mari, încît se ajunge ca puterea politică să fie implicată ca o calitate *profesională* a intelectualului (1987: 451)!

Cu toate acestea, din cauză că delimitările sînt în primul rînd teoretice, culturale (şi nu de clasă: a se vedea cazurile de mari boieri instruiţi, care se comportă ca intelectuali, *cf.* 1985: 231), inteligenţia noastră „se află, inevitabil aproape, în contradicţie cu organizarea socială contemporană" (1985: 234). Coeziunea internă şi ţelurile specifice ale inteligenţiei prevalează, iar participarea la acţiunea politică (în vederea căreia românii se îndreaptă către profesiunile intelectuale ce se desfăşoară în forum, v. 1985: 233) nu-l face pe intelectual să pactizeze programatic cu *establishment*-ul. E fascinant cum aceşti intelectuali din prima generaţie[65] reuşesc în scurtă vreme să impună ca ideal al omului social tocmai tipul intelectualului: fie un *om cultivit* (Bariţiu), fie *oameni învăţaţi şi voitori de îmbunătăţiri* (Diamant)[66]. Şi e cel puţin la fel de interesant că nici clerul, nici boierimea nu obstaculează acest proces, care e şi acela al trecerii definitive a burgheziei pe poziţia de principală sursă a elementelor ce intră în inteligenţia (1987: 451).

Căpătînd „o încadrare funcţională în viaţa obştească"[67] prin instituţionalizarea culturii (regimurile regulamentare încurajează formarea instituţiilor, ţinînd însă ca ele să nu se emancipeze de sub controlul de stat), actul de cultură asigură o identitate socială centrală, scoţîndu-l pe intelectual din

marginalitate. Euforia acestei noi poziţii este însă bine temperată, în planul discursului social-politic, de cenzură. Este prin urmare greu de ştiut ce contururi ar fi căpătat în epocă o scriitură revoluţionară lipsită de constrîngeri şi dependentă doar de realităţi lingvistico-sociale obişnuite. Fiindcă oricîte subterfugii ar găsi cei ce folosesc terminologia social-politică (Diamant profita de faptul că *soţietatea* evoca oficialităţii o experienţă a fratelui domnitorului; Heliade tipărea chiar textul actelor oficiale în două versiuni, una pentru ochii stăpînirii, alta – cu modificări minime, dar de mare importanţă – pentru public), ei nu pot evita o rescriere a proiectelor lor într-o limbă cît mai neutră.

Astfel, prin cenzura adusă de orînduirea regulamentară, se adînceşte prăpastia dintre gînd şi vorbă pe care Paul Cornea o descoperea pentru epoca 1780-1821: „fără a mai vorbi de limitele dictate de pauperitatea limbii, de lipsa vocabularului şi rigiditatea sintaxei, cerinţa de a nu depăşi nivelul de înţelegere al cititorilor, de a nu contraria biserica, nici «opinia» celor de sus, nici ideile politice dominante îi obligă pe autori să producă mai mult pentru sertar. Astfel, ceea ce se scrie e departe de a exprima potenţialul de sensibilitate şi inteligenţă existent în lumea românească dintre 1780-1820, e numai ce rămîne după ce «intenţia» traversează vămile succesive ale politicii, moralei sociale şi limbajului"[68]. E suficient să ne amintim că trei luni de libertate a presei (în timpul guvernului revoluţionar muntean) au însemnat mai mult, sub raportul circulaţiei termenilor social-politici, decît ani întregi de exprimare publică stînjenită. Prin urmare, ne putem explica şi următorul paradox, sesizat de Paul Cornea: „După 1830, manifestările de critică a ordinii sociale şi a sistemului politic par să-şi piardă din vehemenţă şi amploare, tinzînd, în orice caz, să evite abordarea frontală a neajunsurilor şi formelor

publicitare fățișe"[69]. Pe de altă parte, înțelegem de ce, contrar tuturor premiselor (exceptînd cenzura, desigur) – radicalizarea intelighenției, rafinarea discursului social-politic etc. –, „oamenii se retranșează în duplicitate", iar critica socială se literaturizează, devenind alegorie, fabulă etc.[70] Aceasta în ciuda unei situații care putea stimula discursul social-politic: „caracterul de masă al subversiunii ideologice"[71].

Analizînd constituirea limbajului social-politic în cultura română modernă, întîlnim și chestiunea de principiu a caracteristicilor dicțiunii intelectuale. Aceasta din urmă e singura care își asumă sarcina elaborării experienței comune (putem citi asta și în sensul în care Mannheim vorbea de șansa intelighenției de a elabora o sinteză), dar, prin ea însăși, e o experiență separată, inaccesibilă tuturor. Dicțiunea intelectuală „est la seule à parler de ce qui concerne tous et de ce qui importe à tous, mais elle le fait de façon telle que peu de personnes peuvent le reconnaître en dehors du petit groupe de ceux qui y contribuent. Elle a par nature un objet exotérique et un propos ésotérique. Et cela parce que *la parole intellectuelle traite le commun en le transformant en général*"[72]. Prin această transpunere a comunului în general (care deschide cunoașterea abstractă), intelectualul se izolează de societatea civilă – cazul extrem fiind filozoful care se adîncește în problematica și discursul esențelor ultime. Societatea civilă privește cu automată suspiciune pe acești fii ai săi care nu îngroapă talantul (revin la problematica intelectualului „colaboraționist"/„angajat"), fiindcă ea trăiește în imanent și finit, iar intelectualul tinde, prin însăși natura sa, spre transcendent (demitizat ori nu) și infinit.

Limba naturală, suficientă în sfera privată, se dovedește a fi depășită de ansamblul problematicii sociale (nu are o terminologie juridică, în primul rînd), astfel că societatea civilă se vede dublu

ameninţată de intelighenţia: în domeniul practic şi în spaţiul simbolic al limbajului. Aşadar, societatea civilă are de apărat atît bunuri palpabile şi relaţii, cît şi propria limbă, asaltată de limba ideologizată a intelighenţiei; altminteri, experienţa alterităţii nu mai poate fi comunicată, individul e izolat de ansamblul societăţii civile (dacă mai putem vorbi de individ atunci cînd *self*-ul, atît de condiţionat lingvistic, nu se poate cristaliza, atunci cînd societatea civilă nu mai este decît o massă atomizată), societatea civilă, sau ce mai supravieţuieşte din ea, „demeure plongée dans la marasme parce que la communication des pensées comme des biens y est bloquée"[73].

Pentru a ieşi din criza relaţiei cu societatea civilă, intelighenţia trebuie să traducă în termenii finitudinii ţelurile sale infinite, adăugînd strategiei de a vorbi în numele societăţii civile (de cele mai multe ori, se operează o selecţie: clasa, Poporul etc.) un întreg discurs social-politic (şi: etic, spiritual etc.) tentant şi uşor inteligibil.

O altă relaţie dificilă este, ne amintim, aceea a intelighenţiei cu statul: în principiu, cei doi termeni ai relaţiei trebuie să angajeze o luptă pentru putere. Avem, socotind ambele polarităţi evocate, o structură ternară, debuşăm asupra problemei tradiţionale a trifuncţionalităţii. Dar, înainte de a urmări o eventuală schemă tripartită în societatea românească a secolului XIX, să vedem cum s-au soluţionat conflictele virtuale ale celor trei factori virtuali de concurenţă; dintre multiplele aspecte ale formelor specifice spaţiului nostru istoric, esenţiale sînt următoarele: (1) spre deosebire de Rusia (dar ca în Franţa şi Germania), intelighenţia noastră nu şi-a fasonat o ideologie rigidă în prima jumătate a veacului XIX, reuşind o sinteză contradictorie de elemente disparate (luministe, romantice, revoluţionare, moral-religioase); (2) în consecinţă, ea nu şi-a rupt

total legăturile cu societatea civilă – nici în planul acţiunilor, nici în planul discursului; (3) slujind ideea naţională (generatoare a mesianismului), intelighenţia română a găsit astfel o punte de întoarcere spre stat şi societatea civilă; (4) astfel, după criza de la 1848, intelighenţia va fi aproape complet reabsorbită de societatea civilă şi stat: finalmente, se vădise că divergenţele erau mult mai mici decît acordul; se vădise, pe de altă parte, că divergenţele erau pasagere şi negociabile, iar acordul – prin ideea naţională – era etern şi deasupra tuturor, ca o garanţie a existenţei.

Note

1. *Le Degré zéro de l'écriture* (1953), Paris, Éditions du Seuil, Collection Points, p. 22. Pentru accepţia specială a termenului *écriture* (ca act de solidaritate istorică, plasat între limbă şi stil), v. mai ales pp. 11-17 („Qu'est-ce que l'écriture?").
2. *Cf.* „La méthode, c'est le chemin *après* qu'on l'a pacouru". Georges Dumézil a aşezat această frază a marelui sinolog Marcel Granet în fruntea operelor sale. La noi, cel care a folosit-o e Adrian Marino (o citează în *Comparatisme et théorie de la littérature*, Paris, P.U.F., 1988).
3. *Dezvoltarea limbii literare române în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Bucureşti, 1904, p. 220.
4. *Apud* Ştefan Cazimir, *Alfabetul de tranziţie*, Bucureşti, Cartea Românească, 1986, p. 13.
5. Ştefan Cazimir, *op. cit.*, p. 83. Autorul, în spiritul întregii cărţi, face la pp. 82-83 o analogie între situaţia limbii şi a portului în primele decenii ale secolului XIX (analogia apărea şi în epocă, între alţii la N. Istrati şi Heliade).
6. Asemenea fenomene aberante nu au scăpat nici observatorilor străini care cunoşteau condiţiile formării

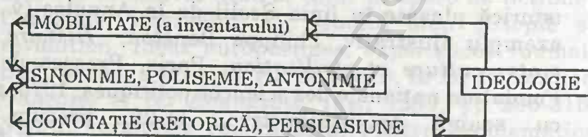
intelectualilor români. Patrick Harry Griffin, de pildă, înregistrează deopotrivă tendinţa unor fii de boieri (instruiţi în greacă şi/sau franceză) de a-şi deprecia limba maternă, ori aceea de a admite cunoaşterea ei insuficientă. V. cartea sa *Fathers and Sons in Nineteenth-Century Romania : A study of Generational Thinking*, University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan (Ph. D. Dissertation, University of Southern California, Los Angeles), 1969.

7. Traducerea intralingvistică rămîne totuşi necesară pînă spre finele perioadei de care mă ocup aici (ea apare şi în secolul nostru, chiar în opere de ficţiune: Caragiale, Rebreanu). V. studiul meu „Utopie et révolution. Idées européennes, expériences roumaines", partea a III-a, în Al. Zub (ed.), în *La Révolution française et les Roumains*, Iaşi, 1989, pp. 285-310. *Supra*, versiunea românească. Pentru problematica înrudită a înţelegerii ca traducere, v. George Steiner, *După Babel. Aspecte ale limbii şi traducerii* (1975), trad. de Valentin Negoiţă şi Ştefan Avădanei, Bucureşti, Univers, 1983, pp. 17-77. În perioada la care mă refer, mai cu seamă în ultima ei parte, conversaţia obişnuită putea conduce la termeni şi sintagme care solicitau veritabile calităţi de traducător.

8. O bibliografie selectivă a lucrărilor privind limbajul social-politic al epocii în discuţie s-ar întinde pe multe pagini, drept care nu-şi poate găsi locul aici. Mă voi mulţumi să indic doar cîteva titluri, cu un foarte succint comentariu. Cea mai importantă lucrare este, de la distanţă, cea a lui Klaus Bochmann, *Der politisch-soziale Wortschatz des Rumänischen von 1821 bis 1850*, Berlin, Akademie-Verlag, 1979. Bochmann se referă de fapt şi la perioada anterioară anului 1821, ajungînd înapoi în timp pînă la Dimitrie Cantemir; pentru indicaţii de metodă şi ansamblul temei, v. bibliografia de la pp. 6-10 (în notele care însoţesc prezentarea problematicii şi a stadiului cercetării; cu foarte mici excepţii, sinteza bibliografică a lui Bochmann rămîne valabilă şi în prezent). Rodica Bogza Irimie şi-a publicat în 1979, la Universitatea din Bucureşti (multiplicat), teza de doctorat, *Termeni*

politico-sociali în primele periodice româneşti. Cercetătoarea se opreşte asupra perioadei 1820-1848, se bazează pe metodologia lingvistică franceză de tipul Jean Dubois (*cf. Le Vocabulaire politique en France de 1869 à 1872*, Paris, Larousse, 1962 şi lucrările centrului de cercetare a lexicului politic al ENS de la Saint-Cloud). Ca şi Klaus Bochmann, Rodica Bogza Irimie îşi încheie contribuţia cu un preţios glosar al termenilor studiaţi, făcînd foarte rapidă şi eficientă consultarea materialului. Pentru a nu intra în amănunte metodologice şi bibliografice, nu mă voi opri asupra cercetărilor de semantică istorică plasate în linia Şcolii de la Annales (v., ca exemplu ilustrativ, Philippe Bénéton, *Histoire de mots: culture et civilisation*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1975, mai cu seamă pp. introductive, 11-22, precum şi bibliografia – „Utilajul lingvistic şi lexicografic" –, pp. 151-156) ori în descendenţa şcolilor germană şi anglo-americană. La noi, Ştefan Lemny (v. *Originea şi cristalizarea ideii de patrie în cultura română*, Bucureşti, Minerva, 1986; *cf.* recenzia mea cu accent asupra metodei, „Istoria cuvintelor sau istoria ideilor?", în *Viaţa studenţească*, nr. 1, 7 ian. 1987, p. 9) a dat cea mai importantă monografie a unui termen social-politic. În ultimii ani, un colectiv de la Institutul de Studii Sud-Est Europene din Bucureşti, coordonat de Alexandru Duţu, abordează problemele lexicului social-politic în cadrul temei *Viaţa intelectuală la români în secolele XVII, XVIII şi XIX*; iată numele colaboratoarelor: Lia Brad-Chisacof, Anca Ghiaţă, Eugenia Ioan, Zamfira Mihail, Emanuela Mihuţ, Lidia Simion, Cătălina Vătăşescu (cercetarea lor comună are genericul „Lexicul socio-politic în limbile sud-est europene în secolul al XIX-lea"). Publicaţii mai importante ale colectivului: Zamfira Mihail, „Idéologie, mentalité – expression linguistique", în *RESEE*, XXII, 2, 1984, pp. 133-144; Lidia Simion, „The Modernization of the Social-Political Vocabulary as Reflected in the Romanian Press of the First Half of the 19th Century" (pp. 27-33) şi

Lia Brad-Chisacof, „The Language of Tudor Vladimirescu's and Alexander Hypsilanti's Revolutionary Proclamations" (pp. 35-42), ambele în *RESEE*, XXVI, 1, 1988. Din aceeaşi preocupare lexicologică subsumată istoriei mentalităţilor rezultă şi contribuţiile apărute în revista citată, în anii 1979-1980. Lucrările lingviştilor sînt în general structuraliste, multe influenţate de modelul analitic al limbajului social-politic propus de Ion Coteanu (v. în special numărul tematic din *Analele Universităţii din Bucureşti*, Seria Limbă şi Literatură, XXVII, 1978). Reproduc aici modelul Coteanu:



În fine, dintre cercetările lingvistice asupra lexicului social-politic sprijinite mult pe istorie, v. Vasile Arvinte, *Român, românesc, România. Studiu filologic*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983.

9. Bochmann, *op. cit.*, p. 10.
10. *Ibidem*, pp. 22-28.
11. *Ibidem*, p. 13. Bochmann, arătînd că vrea să corecteze imaginea prea schematică a proceselor de înnoire lingvistică, menţionează şi tendinţa cercetătorilor români de a supralicita modernizarea latino-romanică şi de a neglija oarecum lunga perioadă de tranziţie, în care toate elementele heteroclite au fost în uz.
12. *Ibidem*, p. 13.
13. V. Al. Graur, „Etimologie multiplă", în *Studii de lingvistică generală*, Bucureşti, 1960, pp. 67-77; *idem*, „Din nou despre etimologia multiplă", în *Etimologii româneşti*, 1963, pp. 11-18. Asupra chestiunii s-au pronunţat şi alţii, între care Th. Hristea, G. Ivănescu, Iorgu Iordan.
14. Bochmann, *op. cit.*, p. 14.
15. Urmînd cercetările lui G. Matoré (din *Le Vocabulaire et la société sous Louis Philippe*, Paris-Lille, 1951 şi

La méthode en lexicologie. Domaine français, Paris, 1963), Klaus Bochmann vorbeşte de *Schlüsselwörter* (cuvinte-cheie pentru înţelegerea unei problematici, cum sînt *naţie* şi *patrie*), *Schlagwörter* (cuvintele-cheie determină un cîmp conceptual lexical, fiind o cheie pentru înţelegerea unui întreg grup de concepte asociate; aceste *Schlagwörter* sînt cuvinte-cheie care au valoare emoţională mare, o semnificaţie complexă, comparabilă cu cea a unui ansamblu de postulate, o putere dinamizatoare implicită; ex.: *revoluţie, constituţie, împroprietărire*, la 1848), *Losungwörter* (cuvinte sloganizate, ca şi cele dinainte, care însă par să rezume un întreg program politic, inteligibil şi pentru masse: *slobozenie* în 1821, *dreptate, frăţie* în 1846), *Modewörter* (termeni folosiţi foarte intens într-o anumită perioadă, apoi abandonaţi ori folosiţi mai puţin; de pildă, sub influenţa lui Michelet, Ledru-Rollin, Saint-Simon, cuvîntul *egoism* apare în 23 din cele 36 de articole şi broşuri selectate în *Anul 1818* – observaţia este a lui Griffin, în *op. cit.*, p. 155). Clasificarea e amendabilă, desigur (de pildă, cum putem decide între *Schlagwörter* şi *Losungwörter*?), dar are meritul de a oferi un criteriu de ordonare a materialului lexical.

16. Am folosit termenii *pidgin* şi *creolizare* cu un sens „slab", aproape figurat, pentru a da seamă de criza prin care trece limba română în epocă. Nici *pidgin*, nici *creole* nu pot constitui un model pentru evoluţia limbii unei comunităţi europene, care, în plus, este atît de întinsă, dinamică şi supusă influenţelor externe. Într-un scop euristic, experimentul „insulei pustii" (propus de Bickerton, dar respins din considerente morale) tentează: pe o insulă pustie din Pacific, un număr de oameni vorbind limbi structural deosebite primesc un fond comun de 200 cuvinte, iar după un an se studiază *pidgin*-ul elaborat între timp. V., pentru complexa problematică sociolingvistică, Peter Muehlaeuser, *Pidgin and Creole Linguistics*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

17. Rodica Bogza Irimie, *op. cit.*, p. 115. *Cf.* p. 119.

18. *Ibidem*, p. 109. V. şi pp. 110-114.
19. *Ibidem*, p. 111. Al. Graur consideră că acest sufix nu a funcţionat în română, pe cînd Rodica Bogza Irimie citează atestări transilvănene.
20. *Ibidem*, p. 113.
21. Alain Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, 197, Paris, Calmann-Lévy, Coll. Agora, 1987, p. 67. Trad. rom. de Lucreţia Văcar, Humanitas, 1993.
22. *Ibidem*, p. 357.
23. Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mişcarea ideilor şi literatura între 1780-1840*, Bucureşti, Minerva, 1972, p. 469.
24. *Ibidem*, p. 469. *Cf.* pp. 470-483.
25. *Ibidem*, p. 188.
26. *Ibidem*, pp. 190-191.
27. *Ibidem*, p. 191.
28. *Ibidem*, p. 191.
29. Pentru o discuţie a epocii de tranziţie, cu exemple autohtone, v. Ştefan Cazimir, *op. cit.*, pp. 7-14. Pentru accelerarea istoriei, v. Al. Zub, „Ideea naţională şi accelerarea ritmului istoric", în *Cunoaştere de sine şi integrare*, Iaşi, Junimea, 1986, pp. 9-14.
30. *Apud* Ştefan Cazimir, *op. cit.*, p. 87 (s.m.).
31. V. ediţia românească, în Platon, *Opere*, III, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, pp. 138-414 (interpretare de Constantin Noica, traducere, lămuriri preliminare şi note de Simina Noica); problema care ne priveşte aici este expusă în paragraful 390 e.
32. *Logofăt* e unul dintre termenii social-politici şi culturali cu veche atestare în limba noastră. *Logothet* şi *logothesis* sînt comentate de Roland Barthes în cartea sa *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, p. 8-11. Pentru *logothesis* (instruirea unei limbi) în spaţiul românesc (la Heliade), v. studiul meu „Un modèle d'utopie à l'œuvre dans les Principautés danubiennes", în Al. Zub (ed.), *Culture and Society. Structures, Interferences, Analogies in the Modern*

Romanian History, Iaşi, Editura Academiei, 1985, pp. 87-99. Versiunea românească, *supra*.

33. *Apud* Paul Cornea, *op. cit.*, p. 478.

34. *Apud* Ştefan Cazimir, *op. cit.*, p. 124.

35. V. Ştefan Cazimir, *op. cit.*, pp. 76-77, care spune că, într-un fel, *Propăşirea* era o „formă fără fond".

36. V. Rodica Bogza Irimie, *op. cit.*, pp. 51-52.

37. Pentru geneza continuă a limbajului, Fritz Mauthner, *Die Sprache, Die Gesellschaft: Sammlung Sozial--Psychologischer Monographien*, Herausgegeben von Martin Buber, Bd. 9, Frankfurt/Main, Ruetten & Loening, 1906, p. 109.

38. *Cf.* Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Bd. 3, Stuttgart, J.G. Cotta, 1903, p. 646. Datorez descoperirea operei excepţionale a lui Fritz Mauthner (acum intrată într-un con de umbră absolut nemeritat; critica vieneză a limbajului înseamnă pentru majoritatea cercetătorilor de azi în primul rînd – şi aproape şi în ultimul rînd – Wittgenstein; Mauthner, din păcate, nu a avut şansa de a intra în atenţia filozofilor analitici britanici – se ştie ce efect asupra carierei lui Wittgenstein a avut contactul personal cu Bertrand Russel şi ceilalţi analişti din Albion) lecturii unei cărţi de o valoare deosebită: Allan Janik, Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, A Touchstone Book published by Simon and Schuster, New York, 1973.

39. Etienne Gilson, *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p. 298.

40. Pentru *geniul* şi *firea* limbii noastre, v. Paul Cornea, *op. cit.*, p. 482; pentru *excelenţă*, v. *ibidem*, pp. 677--678. Pentru atitudinea realistă, constructivă, de a transforma creator limba naţională (cu un grăitor exemplu din opera culturală a lui Grigorie, episcop de Argeş), v. *ibidem*, pp. 479-480.

41. Exemplele *apud* Ştefan Cazimir, *op. cit.*, pp. 83-85.

42. *Ibidem*, p. 85. La p. 86, autorul citează opinia unui lingvist, Gh. Bulgăr: „Prin procedeul glosării, care

poate furniza cercetătorului lexicului românesc un material imens, plin de pitoresc în parafrazările originale pe care le cuprinde, presa a făcut o excelentă şcoală, de multe ori îndeplinind rolul de dicţionar explicativ pentru marele număr de termeni introduşi atunci în limbă". (O contribuţie la dezvoltarea stilului publicistic: *România*, primul nostru cotidian [1 ian.-31 dec. 1938], în *Limbă şi literatură*, IV, 1960.) Rodica Bogza Irimie tratează sistematic chestiunea în *op. cit.*, pp. 56-65 („Atitudinea ziaristului manifestată în limbaj").

43. Clasificarea gloselor şi exemplele, în Rodica Bogza Irimie, *op. cit.*, pp. 52-56.

44. Limba ca etern producător al propriei sale forme (*ein sich ewig erzeugender*) e teoretizată de Wilhelm von Humboldt în *Ueber die verschiedenheit des menschlichen Sprachbrautes* (Berlin, 1836). Problema e reluată, între alţii, de Noam Chomsky în *Current Issues in Linguistic Theory* (Mouton & Co., Haga, 1964). O discuţie filozofică profundă a chestiunii la Gilson, *op. cit.*, p. 104 *sqq*.

45. Am ajuns astfel la însăşi problema structurii limbajului, evocînd o analiză a lui Chomsky: „Language and the Mind I", în *The Columbia University Forum*, Spring 1968, pp. 5-10. În acest cadru, discuţia poate părea însă oţioasă.

46. Paul K. Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londra, N.L.B., 1975, p. 23. Am făcut o prezentare a lui Feyerabend, pentru traducerea a două din textele sale, în *Dialog*, nr. 126-127, 1988.

47. Forţînd cu farmec şi mare folos ştiinţific nişte noţiuni tradiţionale, Ştefan Cazimir vorbeşte de paleologisme (arhaismul e dispărut, paleologismul – disparent): *suitarlîc, pliroforie, bumbaşirlîc* etc. (*op. cit.*, p. 88); de *neologisme „în anteriu"* („o expresie a dorinţei noului care îmbracă hainele vechiului: din comoditate, din prudenţă, din obişnuinţă"): (a) *regularisi*, (a) *pursuivarisi*, (a) *vizitarisi*, (a) *mobilarisi*; în fine, de *neologisme „în frac"/„în redengotă"* (altfel spus,

neologisme care încă nu şi-au stabilizat forma, păstrînd în forme hilare – pentru noi! – o stranie aură de barbarism): *burjuazie, dicsioner, ecselensie, solenel, seanță, surfață* etc. (pp. 89-90). Exemplele arată limpede libertatea vorbitorilor în raport cu limba. Avea să mai treacă multă vreme pînă cînd hainele străine să cadă, iar cuvintele, cum ceruse Heliade în 1828, „să se înfăţoşeze cu haine rumâneşti şi cu mască de rumân înaintea noastră".

48. Rodica Bogza Irimie, *op. cit.*, pp. 73-85.

49. V. Klaus Bochmann, *op. cit.*, pp. 46-47.

50. Rodica Bogza Irimie defineşte semul de stratificare (*op. cit.*, pp. 17-18) şi semul de stratificare „politic" (pp. 18-23).

51. Am introdus conceptul de „conotaţie de identificare ideologică" (un sem de stratificare, dacă urmărim terminologia propusă de Rodica Bogza Irimie) pentru a implica funcţionarea epidictică a lexicului. Aristotel (*Retorica*, I, 3 şi III, 12) distinge cele trei genuri ale discursului după trei criterii: atitudinea receptoare a publicului, situaţia în care are loc comunicarea, actele de limbaj săvîrşite de oratori. Discursul epidictic poate fi descris potrivit celor trei criterii astfel: atitudinea receptoare: contemplaţie; situaţie de comunicare: sărbătoare (sau reprezentaţie teatrală); act de limbaj: elogiu sau blam. Definiţia conţine o inconsistenţă, recunoscută şi rezolvată de Quintilian (*Institutionis oratorie libri XII*, III, 4, 14; *Ut causarum quidem genera tria sint, sed ea tum in negotiis, tum in ostentatione posita.* În termeni moderni, trebuie făcută o distincţie sistematică între *non-ficţiune* (realitate) şi *ficţiune*. Discursul epidictic asigură de pildă, în timpul Revoluţiei de la 1789, identitatea nouă, ne-socială (sau socială prin extrapolare) a militantului. Înainte de a avea o *écriture révolutionnaire*, o *parole révolutionnaire*, aparţinînd genului epidictic, marca *parti-pris*-ul. V. Hans Ulrich Gumbrecht, „Persuader ceux qui pensent comme vous. Les fonctions du discours épidictique sur la mort de Marat", în *Poétique*, nr. 39, sept. 1979, pp. 363-384.

52. *Cf.* Ştefan Cazimir, *op. cit.*
53. Folosesc sintagma în sensul ei contemporan curent, dar cu referire la limbajul rigid şi artificios al administraţiei birocratice, care este un atentat la esenţa genuină a limbii naturale. V. Françoise Thom, *La langue de bois*, Paris, Gallimard, 1987. Trad. rom. de Mona Antohi, Humanitas, 1993. Pentru critica acestui model, v. prefaţa mea la ediţia românească.
54. Îmi permit să reamintesc etimologia termenului: e un cuvînt german (*Intelligenz*), slavizat de polonezi, internaţionalizat de ruşi.
55. Alfred Weber, „Die Not der geistigen Arbeiter", în *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, Leipzig-München, 1920.
56. Citez după ediţia engleză, adăugită, a cărţii lui Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929): *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, translated by Louis Wirth and Edward A. Shils, Londra-Henley, Routledge and Keagan Paul, 1979, p. 137.
57. V. Mannheim, *op. cit.*, pp. 136-146 („The Sociological Problem of the «Intelligentsia»); bibliografie la pp. 294-295.
58. Concepţia lui Alain Besançon despre inteligheنţie este cel mai bine sintetizată în *Les Origines intellectuelles du léninisme* (ed. cit., pp. 117-137). Trimit în continuare la această ediţie, menţionînd în parantezele textului meu doar numărul paginii.
59. Vorbesc de *esprit de corps* în accepţiunea sintetizată de M. Ostrogorski „*L'esprit de corps* est cette forme basse de solidarité qui unit en excluant, qui a pour ciment moins l'affection mutuelle que le mépris ou la haine des autres ou du moins la satisfaction pharisienne de ne pas leur ressembler, qui développe moins une conscience collective qu'un orgueuil, qu'un amour-propre collectif inspirant seul la conduite et primant toutes les autres considérations jusqu'au souci de la vérité et de la justice" (*La Démocratie et les partis politiques* [1902], Paris, Seuil, 1979, p. 175).

60. Elena Siupiur, „Viaţa intelectuală la români în secolul XIX", în *Cartea interferenţelor*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, pp. 230-245; *eadem*, „Formarea intelectualilor în sud-estul european în secolul al XIX-lea. Modelul românesc", în I. Agrigoroaei, Gh. Buzatu, V. Cristian (coord.), *Românii în istoria universală*, III, Iaşi, Universitatea „Al.I. Cuza", 1987, pp. 427-453. În continuare, voi trimite la cele două texte prin anul apariţiei, în paranteze incluse în textul meu, specificînd şi pagina. Pentru atestări ale cuvintelor desemnînd inteligenţia (*inteligenţă* la I. Maiorescu; dar şi *inteligenţie; inteligintă* la Eftimie Murgu; *inteligenţă* în *Poporul suveran*), v. Bochmann, *op. cit.*, pp. 133-134. Interesant e că intelectualul Cezar Bolliac, chemînd la solidaritate pe ceilalţi intelectuali, folosea următoarea cale: „Nu e ruşine oare ca numai speculanţii de idei, numai aceşti eliţi ai inteligenţei [...] să fie într-un război vecinic. [...]. Nu s-ar putea oare ca această castă intelectuală de profesori, publicişti, filozofi, poeţi să-şi dea mîna odată?" (*Opere*, II, p. 16, *apud* Bochmann, *op. cit.*, p. 133).
61. *Cf.* G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, ed. Al. Piru, Bucureşti, Minerva, 1982, pp. 128-194.
62. Elena Siupiur, 1985, p. 233. Autoarea foloseşte sintagma „misionarism politic" (233).
63. Pentru a nu intra în amănunte, v. Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, mai ales pp. 180-186. V. şi Alain Besançon, *La Confusion des langues. La crise idéologique de l'Eglise*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, pp. 17-31. Trad. rom. de Mona Antohi şi Sorin Antohi, Humanitas, 1992.
64. Siupiur 1985, 234. Revin la convenţia de la nota 62.
65. Faptul e atestat statistic (dinastiile de intelectuali vor înlocui mai tîrziu abia dinastiile boiereşti, 1985: 234). Elena Siupiur (1985: 232) consideră că de aceea, „poate, şi caracterul atît de eclectic, ades întîmplător, dar ambiţios şi ofensiv al relaţiei cu cultura în acest

veac, mai precis al relației profesionale cu diferitele domenii și spații ale culturii".

66. *Cf.* Bochmann, *op. cit.*, p. 85.

67. Paul Cornea, *op. cit.*, p. 425. V. tot subcapitolul „Instituționalizarea culturii: cadru și preocupări" (pp. 434-457).

68. *Ibidem*, 114. Autorul remarcă decalajul dintre „voința de a spune și mijloacele de a vorbi" (pp. 267-268).

69. *Ibidem*, p. 419.

70. *Ibidem*, p. 420.

71. *Ibidem*, p. 417.

72. Judith Schlanger, *Le Comique des idées*, Paris, Gallimard, 1977, p. 60 (s.m.).

73. Françoise Thom, *op. cit.*, p. 123. Am reținut din analiza autoarei doar elemente generale, aplicabile oricărei societăți moderne.

Noica, *Denker in Dürftiger Zeit*... Un dialog cu Dan Petrescu

...sau, s-ar mai putea parafraza, *Micul jurnal de la Iaşi* – în comparaţie cu marele *Jurnal de la Păltiniş* (CR, 1983), provocaţi de care am desfăşurat acest dialog curînd după ce am părăsit Bucureştiul surescitat, cu mediile sale intelectuale ce-şi cheltuiesc energia asumînd parcă, simultan, şi rolul lui Quijote şi pe cel al morilor de vînt. Singurul lucru convenit în prealabil a fost de a începe prin a difera între noi vetusta şi opresiva instanţă magisterială, lucru facilitat de formula dialogului care, în plus, îşi acordă aproape întotdeauna, voios, alunecări în anecdotă (prilej de reproşuri cărora, iată, le răspundem): înclinăm, vasăzică, înspre o *Gaia Scienza* cu Diogene descălecător, mai mult decît înspre *morosofie* şi chiar credem, împreună cu Deleuze, că umorul stoicilor, megaricilor şi cinicilor destituie idealismul platonician şi ironia socratică prin anecdote (niciodată nesemnificative), emise ca de „a patra persoană a singularului" şi compunînd un inedit limbaj esoteric, la suprafaţă. În afară de asta, dialogul urmărit fără intenţii maieutice ori paideice lasă loc divagaţiei fertile împotriva monologului cu pretenţii de sistem, deşi schiţînd poate unul *autre*, mai lax şi mai liber.

N-a fost greu să ne dăm seama că *Jurnalul de la Păltiniş* repune – a cîta oară? – în cauză condiţia omului de cultură pe aceste meleaguri, astfel că, găsindu-ne cu toată modestia implicaţi, ne-am aşezat la maşina de scris, alternativ, după cum urmează:

X: Privesc pantalonii lustruiţi ai lui Y şi mă gîndesc la următoarea figură a circularităţii: după o

Despărţire de Goethe a lui Noica, s-a înregistrat o *Despărţire de Noica* a lui Paleologu, o *Neîntîlnire cu Noica* a lui Luca Piţu, şi, poate, acum, cu *Jurnalul de la Păltiniş* al lui Gabriel Liiceanu, o *pregăsire a lui Noica*, debutînd, se pare, în adevărata ei accepţiune laică, prin instalarea lui Liiceanu la Păltiniş, instalare datorată a încă 5.000 de lei pe care Noica îi mai avea de la *Despărţirea de Goethe*! (v. p. 13). Să se verifice oare într-atîta cercul conceptualizat aiurea de Noica?

Y: Înainte de a mă lăsa adus în cercul de neevitat pe care Noica ni-l rostogoleşte din logică, prin cunoaştere şi estetică, pînă în etică – adică tocmai pînă acolo unde ochii mei îl pot săgeta mai abitir – o privire furtivă, de „puber spiritual" (cum mă învaţă Liiceanu că aş fi, dată fiind faza de romantism cultural în care ne găsim – acronimul ROMCULT îmi pare exact şi expresiv), o privire furtivă, aşadar, mi-l arată pe X tocmai pe cînd îşi umple pipa cu ţigările botezate după munţii noştri – şi, poate, printr-o tele(o)patie insidioasă, după titlul unei reviste madrilene. Gestul prietenului meu mi-l apropie, astfel că nu mă pot opri să-l aşez pe X în penumbra comună şi complice în care efigia magistrului se dizolva, lăsînd conture nesigure ce ne-ar cuprinde, ciudat, pe fiecare. Amîndoi, în cercul nostru strîmt, agresat continuu de oferte răspicate de centru – *dela* Centru, nu mă iartă pulsiunea creatoare de concepte – îl vom impersona aşadar pe Mai Ştiutor după cum un Logos capricios şi tenace ne va alege să vorbească (la urechea fiecăruia, în bună rînduială şi fără bruiaj) prin noi. Nu pot şti dacă nu cumva asta nu este o *întru*tîlnire pe Bulevardul Păltiniş.

X: Tocmai, de ce să nu refuzăm bulevardele, preferînd – aşa cred că spunea Bacovia – „cartierele democrate", mărginaşe? Noica însuşi, după ce declară că a ales „bulevardele culturii" (p. 34), îşi propune la un moment dat să le vorbească

discipolilor despre platitudinea în care sfîrşeşte „orice filosofie mare" (p. 119) (incluzîndu-se, fără tresăriri, în linia Platon-Kant-Hegel); or, ce i se opune (deşi „opune" nu e corect zis) platului spaţiu bulevardier, axei onto-teo-logo-falocratice care ne tot centrează, dacă nu acele „simple proliferări ale *scriiturii* care rămîn în marginalitate" (p. 75), cum însuşi Noica, transcris de Liiceanu[1], recunoaşte? Şi pentru că pseudo-anahoretul păltinişan referă, două rînduri mai sus, la Deleuze şi Foucault, îmi amintesc de un dialog dintre aceştia doi, la începutul unui număr mai vechi din *L'Arc*, în care totalizările sînt puse pe seama puterii...

Uitîndu-mă pe rîndurile dactilografiate mai sus de Y, îi cer desluşiri: ce va să însemneze acel *dela*? Şi el îmi răspunde că aşa scriau interbelicii şi, adaugă, de ce să nu conceptualizăm şi noi ceva, vreo prepoziţie? Fireşte că Noica, prind eu aluzia, este un interbelic retardat, dar lăsînd deoparte pentru moment cauzele obiective ce au întîrziat cu, să zicem, trei decenii apariţia cărţilor sale, izbucnite pe piaţă o dată cu liberalizarea „şaizecioptistă" (căci avem şi noi pe ai noştri *soixante-huitards!*) şi căzînd astfel, pe de o parte, pe un moment bun, care, în mod natural, încerca să lege cu proximul moment bun anterior, dar, pe de altă parte, reinstaurînd toate tendinţele *Zeitgeist*-ului interbelic la nivel de simulacru şi caricatură (fiindcă, nu-i aşa, cînd istoria se repetă...), ştiind deci toate acestea, mă întreb: nu cumva retardarea maestrului fusese dată dintru început? (Mircea Eliade, în *Les Promesses de l'équinoxe*, pomeneşte de mai multe ori de acel tînăr Noica reluîndu-l de vreo patru ori pe Kant fiindcă ambiţionîndu-se să-l înţeleagă şi lansîndu-şi în repetate rînduri acest frumos panseu: *nu putem şti decît ceea ce am învăţat*!) Şi profilul său de – ar zice Călinescu, precum despre Maiorescu – *bucher* nu se explică în felul acesta? Şi încă: suprapunînd – spune

Liiceanu – „tensiunea [sa] nerezolvată" dintre „idiomatic şi universal", de certă extracţie interbelică, pe falsa tensiune dintre tradiţionalismul ajuns păşunism şi o modernitate repede sufocată după momentul '68, dar atunci reactivată, al cui joc îl face, conştient ori nu, Noica?

Y: E limpede că nu putem amîna o discuţie a cronotopului din care vorbeşte Noica, iar întrebările – retorice! – sînt chiar o bună introducere în materie[2]. Aş vrea însă, chiar înainte de a continua cu asta, să rezolv o sugestie făcută deja de X. Raporturile discursului noician cu discursul puterii sînt inevitabile, atîrnînd de condiţia spiritului mesianic *semi*claustrat: cîtă vreme izolarea nu este perfectă – în ermetism, tăcere sau absenţă – verbul mîntuitor nu poate rămîne slobod şi necorupt, fiindcă megafoanele oficiale îl acoperă. Asta atunci cînd nu se întîmplă un lucru şi mai trist: filosoful devine – dacă nu de-a dreptul apologet, ca Hegel şi alţii – anexă prestigioasă a propagandei, aducînd, oricît de şovăielnic şi oricît de onorabil motivat în secret, acea *auctoritas* de care formele demagogice de *potestas* nu se pot lipsi. Mi se pare că în contaminarea lui *auctoritas* cu nuanţe de *potestas* ar sta pînă la urmă orice paradox paideic, între cele două ipostaze ale encratismului jucîndu-se toate tragediile condiţionării conştiinţelor. Discursul puterii sfîrşeşte aşadar cel puţin în anexionismul care cu greu ne mai lasă a-l recunoaşte pe anexat, adus în postură degradată. De această ispită nu e liber nici Noica. El îşi cheamă discipolii la nostrificare, fiind convins, cu machiavelică în fond seninătate, că implicaţiile etice sînt secundare în raport cu profilul cultural. De la *Anschluss*-ul conjugal („Dacă nu vă lasă ele în pace, *anexaţi-le* [s.m.] la treaba voastră...", spune bătrînul înţelept cu referire la neveste, în *Jurnal*, p. 35) la cel teoretic („peratologia este ontologie", îl aduce el pe Liiceanu la sine mai jos în carte, la p. 92), totul este permis,

fiindcă reclamat de nobile scopuri. Anexionismul alternează, în lucrul de impunere a unei formule, cu reducționismele și exclusivismele, din acest punct de vedere, Noica fiind iarăși exemplar: ține la mare preț, dintre cei vreo doisprezece filosofi pe care i-a considerat dintru început importanți, doar pe doi-trei, pentru ca apoi, insinuîndu-și traseul inițiatic printre formele și mijloacele de educație (căutînd, cu febrilă și disperată inconștiență, statut instituțional[3]), să se propună pe sine, ca reușită incontestabilă a „căii filosofale”, drept unic model. Într-un fel trist, Noica se lasă prins în mecanica unui antagonism – el avînd obișnuința de a vedea opoziții și în alăturări – în care unul din termeni trebuie să-l copieze neapărat pe celălalt. Nu întotdeauna reușește însă și schimbul de semn care face să existe contradicția, astfel că oponentul nu e permanent și total în negativ, termenul deja instituit – cel care face jocurile, în fond, comandînd arme și strategii care nu sînt decît la îndemîna sa – strecurîndu-și neschimbate unele elemente în structura celui care trebuie abia să-și caute chipul. Mie tocmai această inevitabilă servitute mimetică îmi pare sacrificiul prea mare pe care Noica ar fi trebuit să-l înțeleagă fără a-l face. Ce jalnic *bouc émissaire* în așa o jalnică lume! Oare nu există altă șansă? Oare, în imposibilitatea categorică a martiriului, cînd nici profeția nu ți se ascultă (deși niciunde și nicicînd nu se simțea mai bine teroarea istoriei, iar trucul *vaticinia ex eventu* este la mintea cocoșului!) mai funcționează legile firești care-l reclamă pe înțelept în agora să dea un sens mai adînc bîlbîielilor concetățenilor?[4] Cît de greu e să vezi că agora e de fapt centripetă, că forțele care te mînă într-acolo sînt malefice, ele ințețind proiectorul necruțător care face creierele transparente?

X: Acum, de-ar fi să ascult de logica suplimentarității, în sens derridian (supliment = surplus și/sau

substitut), iată, după un model observat în mecanica lui primară şi de Luca Piţu, cum operează irepresibilul reducţionism (denunţat de Y) pe o singură pagină scrisă de Noica – respectiv p. 15 din *Devenirea întru ființă*[5]: devenire, fireşte, însă nu oricum, ci întru fiinţă (prima limitaţie); ceea ce nu este posibil decît prin om (a doua limitaţie); nu însă orice fel de om, ci doar acela cultural, investit de cultură (a treia limitaţie); şi anume (a patra limitaţie) o cultură investită filosofic, susţinută de *sophia* şi de, nu-i aşa, *sophoi*; iar dintre aceştia, urmează de aici cu necesitate, *eu şi nu tu*, nu ceilalţi (v. d. ex. cele opt puncte în care, susţine Noica, ontologia sa se deosebeşte de... *Logica* hegeliană, în *Jurnal*, pp. 97-98). Ceea ce este interesant, în continuare, altminteri perfect explicabil, este modul cum reducţionismul, prin ceea ce exclude, refulează, exteriorizează în terifiant – maniheizează, ca să zic aşa, lumea: sînt lucruri bune şi lucruri „proaste", există o devenire proastă şi una bună etc.[6] Însă tot acest demers ar necesita oarece punct fix, dincolo de orice discuţie, la care să ne putem raporta: care să mai fie el în aceste vremuri de confuzie generalizată? Poate că, într-adevăr, avem nevoie de maeştri, dar sînt aceia care într-un fel sau altul se grăbesc să umple acest – ar spune Lacan – suprem semnificant cu virtuţile persoanei lor, sînt ei dincolo de orice punere în discuţie? Şi, astfel, însuşi rolul de maestru mai este el posibil? Nu mai vorbesc de faptul că, pentru orice conştiinţă lucidă, acest rol nici măcar nu este dezirabil, pentru că este redutabil: am depăşit demult vremurile în care filosofia, complet abstrasă, era un nobil *passatempo*; secolul nostru a înregistrat printre memorabilele-i realizări şi etatizarea filosofiei; or, de ce suferă Noica? De faptul că nu filosofia sa este dogmatizată prin universală recunoaştere – şi iată-l în pelerinaj la curţile minore ale autorităţii, aşteptînd, ca Platon la Siracuza[7], dar cu lacrimi în

ochi, dar într-un registru minor, satisfacerea doleanţelor sale, altfel legitime; însă aici intervine cu forţă utopia: doleanţe legitime într-un sistem ilegitim, ca orice sistem! Nu vede oare Noica evidenţa însăşi? Că fotbaliştii sînt preferaţi filosofilor (v. p. 223) şi că eforturile sale, revendicîndu-se de la *Geist*, sînt ridiculizate de *Zeitgeist*?[8]

Filosoful mi-ar răspunde, îmi imaginam, fluturîndu-mi dinainte, precum la începutul *Sentimentului românesc al fiinţei*[9], contradictoriul (abracadabrantul!) concept de „închidere ce se deschide", cu care, acolo, el defineşte un popor; dar să nu ne lăsăm înşelaţi: aplicat la etic, acest „concept", de cunoscută şi falnică sorginte, va să semnifice, potrivit şi unei explicaţii pe care, se spune, Noica însuşi ar fi furnizat-o la Paris, următorul lucru: indivizii respectivului popor pot fi neliberi în „închidere", însă poporul este independent în „deschidere" şi astfel (asta nu Noica o spune) opresaţii indivizi participă obscur la libertatea naţiunii. De aceea scriu aici ştiind că astfel îl voi provoca pe Y (autorul unei cărţi despre utopie, *à paraître*): utopia debuşează în totalitarism, filosoful vine să pună umărul cu nădejde la „închidere", căci nu libertăţile contează, ci libertatea (v. p. 194), în de nimic justificata speranţă că, la nivel superior, o inefabilă epoptie va transmuta opresiunea în „deschidere".

În fine, adnotîndu-l critic pe Bochenski (v. pp. 191-192), Noica împrumută o clipă demersul heideggerian spre a arăta că *auctoritas* vine de la *augeo* „a spori" şi deduce de aici că autoritatea te sporeşte: „Autoritate are cel care mă sporeşte" (p. 193); e adevărat că, nota Malraux în *Antimemorii* (p. 214), după Gandhi şi Nehru, „La liberté doit être cherchée entre les murs des prisons", însă pasajul înspre obiectiv operat de Noica pe baza etimologiei e fals, e mai degrabă reflexiv: dacă *auctoritas* vine de la *augeo*, asta nu înseamnă decît că principala

caracteristică a autorității este *aucțiunea*, propria-i sporire frenetică. Dar jocul cu vocabulele este o altă chestiune la Noica...

Y: Aş putea să-ţi răspund – atenţie, iubite cititorule, că vocile ce-ţi susură în urechi se schimbă, iar urgenţa comunicării amestecă totul: *récit* şi *histoire*, magistru şi discipol, realitate şi ficţiune, aşa încît trează mereu caută a-ţi păstra înţelegerea! – pe foarte scurt: „Adevăr grăieşti!", adăugînd eventual că jocul acela cu vocabulele e păscut de îmbietoarea primejdie a etimologiei populare, înălţată forţat la culmea de mecanism conceptogen, ceea ce e ruina şi caricatura heideggerianismului. (Las la o parte strania şi ridicola pretenţie că din graiul „cu îndemnuri pentru vite" s-ar putea izvodi cuvinte mai potrivite decît cele conţinute în alte limbi. Şi în această falsă reconstrucţie savantă a sensurilor originare, care rămîne un simpatic joc intelectual, găsesc unul din clişeele cu care operează – direct în plan social – naţionalismele indistincte pentru daltonişti şi, tot în plan social valorificate, dar după un tur de onoare printre abstracţiuni – diferitele „metafizici ale ciobănaşului".) În sfîrşit: „Words...".

E oarecum ciudat că se poate crede în imaginea utopistului în voluntar-obligatorie recluziune la mii de picioare deasupra umanităţii. Ar trebui făcută o distincţie mai netă între proiectul utopic şi existenţa utopiilor. Toată lumea se iluzionează că ar exista o consecuţie evidentă între cele două sintagme pe un lanţ cauzal, dar mă tem că tocmai în acest punct ne înşelăm cu toţii: utopia nu se proiectează, ea există. Utopiştii nu insistă niciodată asupra instituirii utopiei, această fază fiind cel mult amintită pasager, chiar dacă în paradigma lui Morus e prezent gestul exemplar al regelui Utopus ca întemeietor (văzut sub acest unghi, Noica ar fi cel mult un Utopus care, după ce a secţionat istmul cu elan grandios, revine penibil să arunce punţi bricolate quasiorbeşte înspre

continentul pentru care insula ar trebui să fie *memento* amenințător și oglindă negatoare). Pe de altă parte, traficul pe punțile utopice nu are loc în dublu sens. Perfecțiunea se dezinteresează de prozeliți, iar agresiunea sa e pașnică (nu mă sfiesc de asemenea oximoroane în plină luptă pentru pace). Utopistul poate fi la început un meliorist, dar e absurd să ți-l închipui persistînd în această atitudine după ce utopia e dată în folosință – acolo nu e loc de mai bine! Din nefericire, tocmai exportul de utopie sau de *know-how* utopic, debușează în totalitarism, iar asta conduce, fără replică, la triumful libertății colectivității. *Libertate pentru voi toți vs Libertăți pentru fiecare*, s-ar putea, o dată atașate semnele marii uimiri, contrasta cele două sloganuri. Ocolul prin teoria libertății va trebui încheiat cu regretul că Noica și-a aruncat punțile (dacă nu cumva Bulevardul Păltiniș nu s-a croit chiar pe fermul, continentalul teren al istmului), făcînd din hazardul binecuvîntat care-i duce pe hythlodei în Utopia o problemă de opțiune. Contează mai puțin noblețea opțiunii și marile calități ce se cer celor ce aleg.

Dar nu numai de ordin spațial este neadecvarea lui Noica la utopie. Încă mai amară mi se pare nepotrivirea temporală, de *Zeitgeist* mai bine spus. Filosoful de la Păltiniș practică obstinat anacronismul, prelungind căznit și ineficient interbelicul, așa cum spunea X mai înainte. Soluția fericită era în acronie, sau, mai aproape de adevăr și mai tautologic spus, în ucronie (*pun*-ul lui Morus, care specula *outopia*/*eutopia*, rămîne în picioare). Gînditorii de felul celor pe care Noica a încercat să-i ridice ar trebui să-și sacrifice viețile sub semnul prezentului continuu, punînd în paranteze istoria. Actul de a ignora numai unele fațete ale cronologiei – și, ca într-un blestem, tocmai pe cele mai traumatizante! – este enorm. Și nu poate fi ocultat nicicum. „Utopia Florești" pe care o agită Liiceanu (*Jurnal*, p. 95), o

mănăstire Thélème a umaniştilor mireni dar asceţi, nu ar putea exista, nici Sibiul nu ar putea deveni „Jena României" (sper că şi sibienii citesc *à l'allemande*, fiindcă pentru cealaltă pronunţie alţi semnificaţi ar concura foarte strîns). Nici acolo, nici prea aproape de ele nu se va putea filosofa „in molii consedimus herba", sau, cum făcea Noica într-o pagină memorabilă a *scriitorului* Liiceanu, amendînd literatura bucolică, „arbore *supra* quadam". Pot pune mult şi bine filosofii tot sufletul în asemenea utopice (şi aici abia, în accepţia peiorativă, îşi justifică acest cuvînt ocurenţa) planuri: dacă ei nu vor societatea, ea îi vrea. Şi are mulţime de tertipuri ca Insula să migreze din „oriunde" în „nicăieri" (*cf.* Liiceanu, *Tragicul...*, p. 181: „Ne putem imagina *Insula* oriunde şi, deci nicăieri"). Voi mai vorbi despre asta. E drept, am mai vorbit.

X: Deh, niciodată nu vom vorbi îndeajuns... De aceea şi suplimentam mai înainte şi o fac din nou acum, ca să nu ne rămînă valenţe nesatisfăcute, căci nu s-ar potrivi stării de saturaţie pe care o traversăm (sau care ne traversează?). Că poziţia de *auctoritas*, spunea Y, o cheamă pe aceea de *potestas*, implicînd-o de fapt de la bun început în *structura* ei *de apel*, iată ceea ce ne face autoritatea suspectă tot de la bun început – şi n-ar fi aici prima dată cînd aş îndemna la meditarea *Lecţiei* lui Eugène Ionesco în acest sens, ca limită firească a oricărei socratizări (iar în cazul nostru, fiind vorba de „un model paideic", nu e nevoie de nici o psihanaliză ca să decelăm, la limita lui – rămîne de văzut dacă ea limitează ori nu – ceea ce detalia undeva Klossowski: incontestabila existenţă – şi – a unui *Eros paidikos*; deci, deturnare?...). Dar nici inversarea (în cazul nostru: *le fouteur foutu*) nu asigură ieşirea din *clôture* şi cum Noica este cu toată evidenţa în sistemul onto-teo-logo-falocratic (uşor de exemplificat: autor al unei ontologii; declarînd că „Dumnezeu n-a murit încă", prin pana liiceniană –

liiceaniană? – în *Jurnal*, p. 98; asistînd, ar zice Derrida ca în comentariul la *Phaidros*, logosul filial cu propriul său logos paternalist, ba poate chiar răspunzînd de instanţa filială, „s'essoufflant à soutenir, à retenir, à idéaliser, à réintérioriser, à maîtriser sa semence", cum scrie la p. 53 în *La Dissémination* – cu corespondent la p. 228 din *Jurnal*: „Să nu mă dezamăgeşti!", i se spune dotatului discipol înainte de a interveni elementul suprasegmental al lacrimilor; şi, pentru ultima determinaţie, această anecdotă, tot în *Jurnal*, dar la p. 28, colportată de Noica: „Mărie iese noaptea afară. Se loveşte de oiştea carului şi întreabă: «*Tu eşti, Ioane*»"), să căutăm a-i exemplifica inutil gest inversator. De ce însă cu necesitate un *gest inversator*? Fiecare din termenii sintagmei suportă o explicaţie: *gest*, pentru că, se întreba undeva Klossowski, de ce filosofii, în măsura în care aprehendează ei viitorul, nu ne-ar vorbi despre acesta şi anume în singurul fel în care se poate vorbi despre ceea ce nu este (căci, ar admite Noica, se povesteşte numai despre ceea ce este, că de n-ar fi, nu s-ar povesti), ascultînd adică de „semiotica gestuală" a ghicitorilor şi profeţilor? Să ne aşteptăm, prin urmare, la un (neverbalizat) gestem noician. Dar de ce *inversator*? Nu numai pentru că orice inversare este prevăzută şi inclusă în sistem, astfel ca el să se perpetueze fortificîndu-se după fiecare inversare (de aceea şi vorba poporană, pe care nu se poate ca Noica să n-o guste ca atare, că schimbările sînt „bucuria nebunilor"), ci mai ales datorită utopiei profesate de cei ce cred că lucrează întru *Geist*; Kierkegaard, de exemplu: un pasaj din *Crainte et tremblement*, după cîte ştiu nespeculat de Liiceanu, stipula existenţa a două ierarhii, aflate într-un raport de inversare una faţă de cealaltă – o ierarhie terestră şi, desigur, una întru spirit (e adevărat însă că danezul trebuie deplîns pentru a nu fi beneficiat de acest magnific operator, *întru*, la fel

cum este deplîns Heidegger de către Noica, în studiul introductiv la *Originea operei de artă*, pp. 15-17, pentru același motiv; nimănui nu i-ar fi stricat, se vede, o baie de românism: stins în 1855, Kierkegaard ar fi prins numai bine apele mai pure ale pașoptismului, gustînd și din acea ierarhie *autre* a francmasoneriei!); or, problema dintotdeauna a intelectualului a fost simultana și discordanta apartenență la ambele ierarhii: una care îi dă dreptul la totul, cealaltă care-i refuză și cea mai de jos poziție de nu sacrifică zeilor ei laici (și deseori el o face, cu riscul de a se descalifica în ordinea spiritului, sau de a se scinda, fisurîndu-se schizoid – ori făcîndu-se că nu vede fotbaliștii, *mentes sanae*, neîndoios, care-i sînt preferați, impunîndu-și poziția paranoică, para-Noica, a struțului...); de aici și utopia de care aminteam: tendința de a aranja lumea, activă la intelectuali, cronicizată la filosofi (potrivit cu excelența lor printre intelectuali), în funcție de veritabila ierarhie, spirituală; care, firește, le-ar conferi lor rolul noocratic, de hegemoni (un singur simptom semnalez aici, din *Jurnal*, despre care sper să ajung să mai discut și în alt context: preocupările lui Noica, deloc inedite de altfel, cu privire la capitala țării – v. p. 11)[10]. Știm ce soluție, adecvată inversării celor două ierarhii, a ales Kierkegaard: renunțarea la Regine și, din același punct de vedere, justificarea lui Abraham; putem presimți și cîtă trufie s-a disimulat aici, în speranța unei mai consistente răsplate, *mai tîrziu* și *dincolo* și *altfel* (deși doar în aceste condiții răsplata ar fi fost reală); dar Noica? „În ce-l privește pe Noica, este neîndoielnic că, dacă împrejurările nu l-ar fi ținut în frîu, ar fi rămas foarte departe de modelul gîndirii pure care acționează doar în măsura în care gîndește." Este unul din punctele în care, după cum consemnează *Jurnalul* (p. 225), discipolul probează a fi fost mai puțin *dupe* decît s-ar fi putut crede. Mai

sînt şi altele, dar pînă la ele[11] să revenim după toate aceste desluşiri la gestul inversator noician, adică încă o dată la p. 28: aici ne este înfăţişat un Noica în ipostaza de „piţigoi încălzit", „pitoresc la culme", neîncetînd o clipă „ciripitul", cu un „aer poznaş--infantil", rîzînd „ca un ştrengar", chicotitor şi „incontinent verbal", afolîndu-şi învăţăceii cu o poziţie de „echilibru precar" pe un trunchi... Dar Vasile Lovinescu ne-ar interzice să citim altfel figura bufonului decît prin *analogia inversă* funcţionînd (repetă el după Guénon) în iniţiere! Oricum, gestemul noician ne-ar putea mima viitorul în conformitate cu această imagine a lui *homo futurus*: culcat, deoarece poziţia bipedă va fi fost pierdută, anodont (şi citim la p. 31: „Gîndiţi-vă ce fericire este cînd scapi de dinţi...") şi apăsînd cu ce i-ar mai fi rămas din membre pe diverse butoane; ultimul punct, e adevărat, absentează din gestem (îl putem afla la Wells), în schimb filosoful răsturnător de ierarhii ciripeşte şi această întrebare, punte de legătură, istm netăiat: „mi-e foame, ce îmi dai?".

Y: Invocarea gestului inversator – a cărui arheologie o făcea Luca Piţu[12] în eseul său *Heidegger, die Kehre und... so weiter* (fuga la colecţia *Dialog*!), ori în *Isprava lui Lautréamont* (fuga la colecţia *Opinia studenţească*!) – i-ar aşeza pe Noica şi pe fidelii săi într-o tradiţie cinică. Ceea ce nu ar fi chiar atît de greu de demonstrat şi la un nivel mai accesibil, acela al modului de viaţă, marcat pregnant de un crud dezinteres faţă de orice transcende perimetrul sacralizat în care se întemeiază *savoir*-ul eminentului gînditor. Astfel că stoicismul – la care totuşi e condamnat, ceea ce nu îl face absolut exemplar[13], aşa cum ar părea iniţial – devine secundar, iar nu prevalent (ca în biografia *pen friend*-ului parizian al lui Noica, locatar voluntar al unei mansarde, sau ceva în genul ăsta). Dar eu aş vrea să vorbesc acum de un alt curent de gîndire care îl structurează pe

păltinişean, plasîndu-l, cu siguranţă împotriva voinţei sale, într-o actualitate ardentă („Trăim în miezul unui ev aprins...").

Noica nu se poate sustrage importantului *revival* al modului apocaliptic, de prevăzut în zile ce stau sub zodia Vărsătorului. Şi nu îl consider în ipostaza sa de SF-ist, care se va lumina mai jos, pe îndelete – aş mai insista atunci asupra legăturilor dintre *science fiction* şi apocalipsă – ci pe terenul unor speculaţii asupra Logosului, temă scumpă filosofului. Ca unul care l-a frecventat cu atenţie şi distanţă critică pe Heidegger, Noica trebuie să fi cunoscut remarca aceluia cu privire la maniera violentă în care Logosul grec a sintetizat entităţi opuse, ceea ce ne poate ajuta să distingem între Logosul grec şi Logosul iohanic – din care se întrupează apocalipsele. René Girard, în *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, consacră un capitol întreg – al patrulea, pp. 286-304 – opoziţiei Logos heraclitean/ Logos iohanic, postulîndu-l, tradiţional, pe întîiul ca Logos al violenţei şi criticînd neputinţa filosofiei occidentale anterioare raţionalismului modern de a refuta prejudecata teologică potrivit căreia gîndirea greacă ar fi subordonată revelaţiei creştine. Mai mult, nici raţionalismul modern nu a mers prea departe, rezolvînd marginal problema diferenţelor dintre acestea două, şi anume prin afirmarea răspicată a unei inchestionabile precedenţe. Adevăratul miez al disputei e atins oarecum de Heidegger, care, investind atît Logosul heraclitean cît şi pe cel iohanic cu violenţă, vede în violenţa primului o violenţă de oameni liberi, iar în cealaltă una de sclavi (a se vedea ideea hegeliană preluată de Marx, ca şi de Nietzsche şi Freud, că raporturile Dumnezeu-om sînt cele de la stăpîn la sclav). Eroarea lui Heidegger e pînă la urmă tot asimilarea celor două Logosuri (practicată şi la începuturile „filosofiei creştine"), în ciuda planului său de a le contrasta, rămînîndu-i însă meritul de a

fi substituit relației de toleranță mutuală în care se aflau pînă la el o relație de antagonism. Să reținem încă un amănunt, în formularea lui René Girard: Logosul heraclitean este „cette violence – le sacré – qui maintient les doubles ensemble, qui les empêche de s'entredétruire". Iată o bună premisă pentru considerația lui Girard despre singularitatea absolută a Logosului iohanic: „Le Logos johannique est bien le Logos étranger à la violence; c'est donc un Logos toujours expulsé, un Logos qui n'est jamais là et qui ne détermine jamais rien de façon directe dans les cultures humaines: celles-ci reposent sur le Logos héraclitéen, c'est-à-dire sur le Logos de la violence qui ne reste fondatrice qu'en tant qu'elle est méconnue. Le Logos johannique est celui qui révèle la vérité de la violence en se faisant expulser. Il s'agit au premier chef de la passion, bien sûr, mais sur un mode de généralité qui présente la méconnaissance du Logos, son expulsion par les hommes comme une donnée fondamentale de l'humanité". Chestiu...

X: Păi, chiar asta era să te-ntreb: care-i chestiunea? Eu...

Y: Aibi puțintică răbdare, fiindcă, vreau-nu vreau, chestiunea răsare de la sine. Voiam să spun că Noica, asemeni oricărui gînditor veritabil, e vorbit de Logosul heraclitean – care a subminat și/sau substituit pe cel iohanic în toată gîndirea creștină și post-creștină, făcîndu-l intruvabil altfel decît ca subversiune reticulară – dar că nici Logosul iohanic nu-i dă pace. Și, oricît ar fi exorcizat cu mijloacele asumării orgolioase a condiției ingrate – Noica face și el mici teorii ale destinului, văzînd, cu încăpățînare, numai fărîme de bine în noianul de rele – apocalipticul răbufnește, anunțat de negarea sa: „Mă indispun toate viziunile astea catastrofiste; sincer să fiu, nu cred deloc în Marea Catastrofă și am și argumente pentru asta". (Le și expune, din păcate, lipsindu-ne de bucuria de a crede că ar avea cu

adevărat putinţa de a ne linişti – v. în *Jurnal*, p. 153.) Ceva mai încolo, Noica admite, oarecum în interesul conversaţiei: „Dar pot s-o iau şi altfel. Să zicem că ne apropiem, cu anul 2000, de pragul sfîrşitului. Dacă e aşa, tot ar trebui să ne bucurăm. Este oare puţin lucru să fii ultima generaţie a omenirii?"

Şi, cu excepţia pasajelor recuperabile de fanii SF, Noica propune aproape limpede discipolilor săi să se comporte *ca şi cum* lumea tocmai s-ar fi sfîrşit sau e oricum iremediabil condamnată, astfel că tot ce mai contează este prezervarea înţelepciunii (cu înţelepţi cu tot). Lumea simulacrelor trebuie neglijată – a mai făcut-o, printre alţii, şi acel Schröder discutat de Freud –, important e *savoir*-ul. Iar pentru momentele cînd pe Araratul milenarist al filosofilor dau buzna ofurile telurice se pot găsi strategii convenabile pentru a le face deranjul cît mai puţin observat. Chiar şi pentru avatarii apocalipticului 666 se vor descoperi formule pe plac. Nu este el cumva celălalt nume al Fiinţei? Nu va savura el banchetul cestorlalţi aleşi, nu-şi va strecura el cu bucurie, ca de la gînditor la gînditor, cu mijloacele unui penibil, dar insidios articulat Logos heraclitean, la ceasul cînd *auctoritas* e fără speranţe echivalentă cu *potestas*, propriile panseuri? (Ne prevenea cîndva Heidegger că, în traducerea greacă a Vechiului Testament, Logos era numele dat cuvîntului luat în sensul bine determinat de poruncă: *oi deka logoi*, cele zece porunci.)

Nu se poate evada aşadar cu mijloacele filosofiei din istoria scrisă de violenţă, fiindcă discursul filosofic nu e unul paşnic, ci unul violent. E o amăgire să-ţi închipui că destinul de intelectual te izbăveşte de cel rău. Şi e zadarnic să încerci, din ozonat *locus amoenus*, să uiţi că heracliteanul îl sacrifică la nesfîrşit pe iohanic. Conceptele îl sacrifică pînă la urmă chiar pe gînditor...

X: ...caz în care sacrificiul noic ar fi (dacă ar fi) *bun*, nu *prost*, căci el s-ar aşeza în orizontul deschiderii celebrei (de acum) prepoziţii-concept: *întru*; iată un sacrificiu care ar fi o *întru*chipare! Deşi, mă întreb, se opreşte aici mecanismul? Adică, o dată în „deschidere", ce facem, ne cantonăm aici (acolo) sau este de aşteptat o nouă „închidere", care să medieze o altă „deschidere", ş.a.m.d.? Acestea fiind zise, este momentul să-mi plasez aici un subiect de eseu, pe care în altă parte nu văd unde l-aş putea plasa, datorită aproape exclusivei exigenţe de a discuta, în mediile noastre, numai despre scriitori aborigeni, contemporani de predilecţie... N-aş vrea să se creadă că întrebarea de mai sus este un nonsens, rezultat eventual din incapacitatea mea de a recunoaşte în faimoasa închidere-deschidere noică o „prelucrare originală" a unor teme heideggeriene (deşi nici acestea nu mă pot împiedica, nemulţumit cum mă aflu de indeterminarea lor, să mă întreb asupra unui dincolo-de-Fiinţă, în măsura, fireşte, în care, ca om, sînt în Fiinţă, cu toate că în aceeaşi măsură nu sînt; pentru că – nu ignor nici aceasta – sînt, în cel mai bun caz, întru Fiinţă, nici în şi nici în afară de ea, ci în teribila tensiune a măgarului care trage cotiga sperînd că va ajunge la morcovul legat sub nas – imagine folosită de Zamiatin, de altfel; această clipitoare alternativă, *sum et non sum*, mi se indică drept statică, dar atunci, mă întreb, ce sens să aibă acel „und... so weiter" din titlul eseului lui Luca Piţu citat de Y?), aşa încît eseul meu ar purta titlul de „Picnic în *Lichtung*". Se va presupune aşadar că picnicăm puţin în *Lichtung*, unde domneşte jocul clignotant umbre/lumini, misterios deoarece el ascunde în plină neascundere, se joacă de-a esotericul în deplin exoteric, în genul „Scrisorii furate", de Poe, ascunsă în orbitoarea-i evidenţă. Dar nu am picnica aici cu gîndul nesăbuit de a surprinde Fiinţa (caz în care ar trebui să ne pretăm jocului par-impar,

în care Dupin este expert și căruia îi datorează reușita, bazată mai ales pe lipsa de subtilitate a adversarului; aici însă intențiile celuilalt ne sînt insondabile! Totuși, ca și în jocul par-impar, îi lăsăm adversarului un pas avans: el este deja făcut în *Lichtung*, în măsura participării noastre, umane, [de] la *Sein*), ci cu acela, natural într-un picnic, de a mînca ceva: „mi-e foame, ce îmi dai?", întrebarea deja amintită a filosofului pus pe ghidușii, capătă în *Lichtung*, „în măsura în care *Da* trimite la spațiul deschis al lui *Lichtung*" (am citat dintr-o notă la „Originea operei de artă", p. 375), acest răspuns folosit ca *mot de passe* la un congres la Zürich, în 1955 și transcris ca atare de Lacan în seminarul consacrat „Scrisorii furate": „Mange ton Dasein"[14]. Și așa consumarea exotericului ar putea face să apară nemaistingherit de lumină umbrosul esoteric; cui, însă? Pentru cine se deschide închiderea?

Sar acum la altceva, ca să examinez puțin și pentru cine se închide închiderea: de pildă, Sorin Vieru prin pana liiceniană mărturisește că la Regensburg „una din comunicările de logică modală a picat în gol, pentru că lucrul se făcuse deja fără ca eu să fi știut. M-am simțit provincial, lacunar documentat, dar mai ales mi-a fost ciudă că m-am chinuit cu o problemă care fusese deja rezolvată" (*Jurnal*, pp. 182-183). Un prim semn al acroniei asediate, al riscurilor închiderii; altul: „Zi începută prost [joi, 22.II.1979]. Am fost scoși din hotel (au venit propagandiștii din județ pentru o «reciclare» de două-trei zile)..." (p. 81); și încă unul, deja amintit: Noica plîngînd la Comitetul județean de cultură Timișoara, împreună cu funcționara de resort (p. 223), filosoful negociind un virtual premiu Nobel contra întreținerii a 5.000 de fotbaliști[15], deci fără nici o șansă în condițiile sentimentului românesc al închiderii (*à propos*: să fi fost titlul opului pe care l-am parafrazat aici o replică la Unamuno,

Sentimentul tragic al vieţii?). După aceste semne, încep să mă îndoiesc de existenţa celor 22 de mici Mozart care mor în cele 22 de milioane de români; mor, sau sînt ucişi, sau doar năzăriţi, cert rămîne că fotbaliştii există! [16]

Cred că nu ne desprindem suficient de *Jurnalul de la Păltiniş*; este ceea ce îmi spunea şi Y ieri (care acum îşi aşteaptă rîndul la maşina de scris, citind frumoasele versuri lăudate într-o revistă literară: „Cînd s-a uitat la mine Baiazid,/ Pe fruntea lui a apărut un rid"...), trebuie să mai şi povestim cîte ceva; poate; pînă atunci, mai remarc faptul că *Jurnalul* şi-ar putea conţine propria indicaţie de lectură (orice text, de altfel, face semn cititorului); la p. 36, maestrul spune: „dacă nu ai citit o carte şi trebuie să o restitui, răsfoieşte-o măcar, citeşte-i primele rînduri şi concluzia". Opresc deci aici lectura (primele rînduri îmi vorbeau de o căutare de tip pascalian, calificată ca laică, ceea ce mi se pare imposibil) şi trec la concluzia cărţii: ea îl imaginează pe Noica fericit, poate chiar (riscurile paideii!) „o victimă fericită"; deci, *il faut imaginer Noica heureux*, îmi mai permit eu o parafrază, la finalul *Mitului lui Sisif*; cu acest avantaj: în spaţiul nostru, mioritic, traseul sisific se poate întinde pe orizontală: vale-deal, vale-deal...

Y: ...vale-deal, pînă cînd ondulaţiunea devine universală şi vieţile noastre ajung – rămînînd plate; ce zic topologii? – la rîndul lor sinusoidale: însăşi linia de plutire, la alţii criteriu axiologic infailibil, s-a mutat, într-un mimetism teribil, pe relieful bunilor şi străbunilor. Încît categoriile etice migrează şi ele ameţitor în forma blîndă de *montagne russe* care e spaţiul mioritic modern şi contemporan, cu elanul paradoxal al oricărui *perpetuum mobile*. Sînt grele valorile (ecourile sintaxei coşbuciene îmi modelează clar discursul!) de destabilizat, dar de le porneşti...

De povestit, aş povesti şi eu o „neîntîlnire” cu Noica din iarna lui 1981, cînd am înfruntat Bulevardul Păltiniş pe un ger memorabil, pentru a afla de la oficiul poştal (invadat, ca toată minunata noastră staţiune de odihnă, ca toate celelalte staţiuni, de mulţimi vesele de oameni ai muncii de diferite naţionalităţi: germani, francezi, englezi) că omul pe care-l căutam era plecat la Bucureşti, pare-se în vederea unor îngrijiri medicale. Mi-am spus că destinul îşi ieşise un pic din rezerva sa obişnuită pentru a-mi da nişte semne de ostilitate, aşa că, după un tur de orizont prin ecosistemul exemplar al filosofiei, am făcut cale întoarsă. O foarte simplă neîntîlnire, aşadar, mai bine să n-o povestesc. Oricum, ca analepsă homodiegetică n-ar fi stricat. Sau ar fi... Nu mai ştiu.

„Cînd nu mai ştii nimic, te adresezi filozofiei. Nici ea nu ştie mare lucru, dar este măcar un fel de a lua lucrurile de la început”, mă scoate din impas autorul unei cărţi de acum trei-patru ani (*Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*, p. 145). Şi filosofiei mă adresez în continuare, venind îndărăt la stoicismul de care vorbeam ceva mai sus. În aceeaşi carte care m-a îndemnat la filosofie aflu că „...libertatea aceasta, de a ridica la gînd totul şi de a înnobila orice ne e dat să trăim, s-a numit stoicism şi a luat forme doctrinare precise, în anumite momente. Acum însă nu era vorba de stoicismul de şcoală şi de nici un fel de ideologie savantă, ci de atitudinea de viaţă a celor pe care experienţa înfrîngerii şi a efortului a sfîrşit prin a-i ridica asupra biruitorilor... Pe tron sau în lanţuri poţi fi liber, dacă te ridici. Un Esop e liber” (pp. 140-141). *Philosophers speak for themselves*, aşa cum sună şi numele unei colecţii ce se publică la Chicago. Dar ei mai vorbesc şi pentru noi, atunci cînd sîntem îndeajuns de ascultători. Bun... Facem ce facem şi revenim la bătrînul Coşbuc, ceea ce nu e greu în vremuri de revoluţie agrară (sau

tehnico-ştiinţifică? sau...): „Nu e totuna leu să mori..." şi aşa mai departe, scanda el, dînd o expresie memorabilă unui adevăr de ordin folcloric pe cale de a fi ocultat în timpuri pitice (care împacă securizant contrariile). Se mai ştia, din frumoase avînturi culturale paneuropene, că omul e în mod necesar egal cu aproapele (sau, mai nou, cu *altul*) său, iar unii mai agită şi acum cuvintele de ordine ale nevoii ca această egalitate să nu se întrerupă nicicînd. S-au văzut deja cîteva modalităţi radicale de permanentizare a egalităţii (tot sloganele, drăguţele de ele, de la *Liberté, Egalité, Fraternité*!, pînă la – şi dincolo de – *All Animals Are Equal, But Some...*); să mai iscodim şi noi una. E vorba, desigur, în primul rînd de egalitatea *întru* libertate – operatorul noic e de mare folos.

În cartea pe care am amintit-o stă scris că: „Pe tron sau în lanţuri poţi fi liber, dacă te ridici pînă la gîndire. Un Esop e liber". S-a înşelat poetul ţărănimii? Se referea el la oameni care nu gîndesc, sau nu se referea *deloc* la oameni? (De ce nu am face şi noi o lectură literală: leul *este* leu, cîinele înlănţuit *este* cîine înlănţuit! Jos antropocentrismul şi consecinţa lui, antropomorfizarea!) Poate că totuşi doar punctuală e libertatea, la naştere şi la moarte. Precum se vede, poţi fi liber dacă te ridici la gîndire. Nu cum credeam eu, că adică tocmai gîndind îţi periclitezi libertatea – recunosc a fi presupus că există gîndire şi gîndire...

Cogito ergo sum îşi alătură, într-o paranteză eidetică, pe *liber*. Liber... *et ingenuus*, aş adăuga. Liber pînă la extaz, pînă la beţie (nu e Liber alt nume al lui Bacchus?). Tot o adăugire: libertatea e interioară, sau nu există. Aşa e liber stoicul: „Stoicismul de totdeauna [...] a putut să înveţe pe oameni să îndure, adică să fie liberi interior pînă se eliberează în fapt..." (op. cit., p. 140). De acord, numai că această emancipare viitoare nu e fără problemele ei:

„...dar o dată liber, problema e să făptuieşti...". Şi mai sînt griji ale gînditorului, care, „...liber şi lucid, putea spune lucruri înălţătoare despre om, putea să-şi dea şi să dea şi altora iluzia unui ideal, dar simţea că, în fond...", atenţie mare, acum vine angoasa gînditorului insuficient de orgolios: „...aduce cu el plictisul. Se plictisea, cu gîndul lui gol şi cu virtutea sa goală".

Dar nu simpla plictiseală – ontologică? gnoseologică? – e supărătoare, fiindcă ea se poate extinde: oamenii ştiu sau nu ce vor face în secunda imediat următoare liberării, pe cînd pe gînditor îl ispiteşte acţiunea, traducerea în viaţă a filosofiei libertăţii, ieri interioară, azi pe faţă! Ce-i de făcut? Cam greu de ghicit, din moment ce „...o societate făcută după chipul lăuntric al sclavilor acestora muncitori şi liberaţi ar fi probabil plictisul". Cred şi eu, această societate e chiar utopia, intranzienţa perfectă. Înseamnă că undeva Esop – devenit militant ca să-i înveţe pe alţii libertatea interioară ca provizorat şi vicariantă a celei exterioare – trişează. Într-un loc, liberul Esop ratează oricum: „Esop e plicticos, în fond. Trăncăneşte". (M-am tot ţinut de pasaje delectabile din *Povestiri despre om...*, aşa cum voi mai face, trecînd pe pagina următoare, 141.) Dacă după haosul ştiinţei pe care-l trăim în epocă ne trebuie iar un grec (Liiceanu povestindu-l pe Noica, în *Jurnal*, p. 26), acela nu este Esop. Devenit „stăpîn pe soarta sa" – ah, frumoasă retorica aceea! – el poate, dacă nu are destul spirit practic ca să-şi etatizeze filosofia într-o variantă *à la portée de tous*, exersa imersiunea în sofism: „El, fostul sclav, privea acum ca sofist pe sclav în poziţia stăpînului (stăpîn pe propria viaţă lăuntrică), întorcea pe dos toate lucrurile [...] şi sfîrşea prin a arăta că toate nu sînt decît o iluzie a gîndului, că fiecare lucru e şi contrariul lui şi că pînă şi propriul său gînd, care vrea să pună ordine în lucruri, poate fi privit ca un principiu de dezordine".

Şi iar mă întreb, încă mai retoric: să fie acest Esop – chiar liberat – omul care ne trebuie?

X: Aşa ne-ar trebui, dacă omul ne trebuie! Altminteri, deoparte lăsînd proiectata mea idee de roman, *Servitor la servitori*, să nu uităm esopismul detectat de Noica în istoria filosofiei, „filosofia celor care au filosofat din resentiment, a bolnavilor şi malformaţilor..." (*Jurnal*, p. 31); să credem în cauze organice, fiziologice, materiale ale filosofiei, fie ea şi de nuanţă resentimentară? Cauzele exterioare sînt rejetate de gînditorul nostru: „S-au citit cărţi şi la lumina felinarului" (p. 131) – dar atunci nu se explică protestul său în contra frazei lui Cioran, „À quoi bon quitter Coasta Boacii?" (v. p. 152); cît despre cauzele organice, prezenţa lor l-ar indica pe el însuşi ca resentimentar şi stă mărturie în acest sens pagina 84 a aceluiaşi *Jurnal*, unde măcar una din cele trei practicări directe ale etosului îi este sancţionată cu pierderea unui rinichi (alteia îi răspunde o bronhopneumonie, iar celeilalte îi va răspunde biograful); ar ascunde atunci voinţa constructivă, de ctitor, a lui Noica vreun resentiment?[17] Poate în sensul *contra-efectuării* de care, printre alte „nebunii" (*cf.* p. 75 „Nebuniile unui Deleuze..."; curios cum cei doi nu se înţeleg, căci Deleuze este *şi el* un excelent cunoscător al lui Kant!), vorbeşte Deleuze în *Logique du sens*, plecînd de la Joë Bousquet şi rana lui (căci Bousquet nu intră, paradoxal, în linia esopică, n-are parapon, cu toate condiţiunile organice îndeplinite!), contra-efectuarea singură explicînd de ce este înţelept să suferim de *Amor fati* (fireşte că şi *ketman*-ul ar mai constitui o explicaţie, în sensul acestei fraze notate de Borges într-o paranteză din povestirea sa *Teologii*: „Ereziile de care trebuie să ne fie frică sînt cele care se pot confunda cu ortodoxismul"); dar dificil mi-ar fi, la rîndul meu, să reiau aici demonstraţia lui Deleuze, nu atît pentru că ar trebui să apelez iarăşi la gesteme şi mimică, ci îndeosebi pentru că un

mister se ascunde în contra-efectuare; nu se știe cînd, cum și de ce, la un moment dat se schimbă sensul, ca la gnostici, decăderea se termină și se răstoarnă în ascensiune, polii se basculează; acesta este, între altele fie zis, și secretul inițierii (*el-asrâr el-qutbâniyah*, îl transliterează Guénon); îl frolează oare Noica în a sa „închidere ce se deschide"? Mă cam îndoiesc, noica *Kehre* îmi rămîne încă și mai inefabilă și, de altfel, considerînd acest model, el poate fi lesne refutat: într-adevăr, imaginea intuitivă impusă de el este aceea a unui univers orînduit ca o suită de sfere concentrice, în care, conform unui vechi principiu, inferiorul este cunoscut numai prin superior; altfel zis (și îmi mai acord o trimitere, la ultimul tom al trilogiei lui Jankélévitch, intitulat *La Volonté de Vouloir*, pp. 31 *sq*.), hazardul este local și numai ridicîndu-se în sfera imediat superioară sesizezi legitatea ce-l înglobează și supradetermină; ceea ce înseamnă că am avea de-a face mai degrabă cu deschideri care se închid! Nemaivorbind de faptul că aceasta ar fi și în spiritul reducționismului profesat de filosoful nostru (oare logosul noic o presimte, atunci cînd îl vorbește pe discipol astfel: „Poarta pe care intri contează" – p. 92 –, subînțelegîndu-se că, oricum, din orice parte ai veni, ieșirea e una și aceeași! Idee seducătoare, dar intolerabilă: oare toate filosofiile spun cu adevărat același lucru?).

Să nu comit totuși elementare greșeli de logică: nu toți bolnavii sau malformații au filosofat, iar dintre cei care au filosofat, nu toți au făcut-o pe coarda resentimentară (decelarea liniei esopice în filosofie, în schimb, îmi sugerează Y, ar dovedi că Handicapatorul General, după titlul omonim al unui text de Kurt Vonnegut jr. scăpat în revista *Cronica*, funcționa demult, nivelînd egalitar la cota minimă; dar despre nivelism am mai vorbit pe unde am putut și parcă văd creionul Luciei Dumitrescu-Codreanu & Co. subliniind la TV anumite aserțiuni din cărți cu

promptitudine retrase din circulaţie de serviciile de specialitate, precum acea aserţiune, axiomatică, despre antinomia egalitate/libertate; ar fi interesant de studiat şi componenta esopică a filosofiei televizate, teleghidate!); mă mulţumesc doar cu observarea întrunirii cîtorva condiţii, la Noica, ale esopismului; şi ultima imagine a filosofului în *Jurnal*, ultima sa apariţie înaintea a ceea ce ar putea fi despărţirea liiceniană de Noica, nu îl arată cam nevrozat pe maestru? (v. pp. 227-228). Sigur, e greu de crezut că el nu resimte (!) ceea ce am denumit asediul acroniei; dar mai e ceva: la pagina 138, în faţa acuzaţiilor ce i se aduc şi decurgînd din echivocul situării sale pe poziţii „autohtoniste", Noica se justifică într-un mod tipic resentimentar: „Cînd m-am aplecat asupra românescului, am făcut-o, cred, exasperat de zeflemeaua lui Caragiale". Or, mai departe şi menţinîndu-ne în aceeaşi sferă a literaturii, ce opune el zeflemelii? Seriozitatea unui Paul Anghel! Nu pot decît să transcriu comentariul implicit al lui Liiceanu, evident (şi poate nu întîmplător) calchiat după *laisser tomber*: „Lăsăm lucrul să cadă".

Şi cît de departe ne-ar duce analiza stilistică! Este momentul să-mi povestesc şi eu „întîlnirea" cu Noica, al cărei avantaj faţă de toate celelalte este că la mine a fost vorba de o necăutare, nu fiindcă l-aş fi găsit deja şi, *en bonne logique*, nu l-aş mai fi căutat, ci fiindcă nici nu l-am căutat, nici nu l-am găsit, în schimb... l-am părăsit, *a priori*, dacă se poate: prin '67-'68 aşadar, citeam în *Gazeta literară*, cred, nişte eseuri dintre care mai ţin minte unul (suficient pentru toate, care erau în fond variaţiuni pe aceeaşi temă); se numea „Computer, cumpăt şi cumpătul vremii" şi elogia insidios cumpătul românesc, opus (pe baza etimologiei după ureche) alienantului produs al civilizaţiei occidentale, computerul; mi-am şoptit atunci în barbă: iată un tînăr ţăran de viitor!

Nu fac maliţii gratuite, sînt gata să-mi justific fiecare termen: *tînăr* –, pentru că ataşăm în mod obişnuit naivitatea acestei vîrste, *ţăran* – pentru că privilegia, căznit, cumpătarea rurală de care părea să şi dea dovadă (deşi... cumpătare la ţăranul rebrenian?), *de viitor* – pentru că pedala naţionalistă tocmai începuse să fie apăsată şi resimţită; or, în formaţia mea de pînă la acea dată, posibilitatea convertirii în şansă a fatalităţii acelui *inconvénient d'être né*[18], *hic et nunc*, fusese părăsită. În rest, corecţiile ulterioare aduse acestei prime imagini despre Noica n-au modificat-o esenţial...

Y: Televizorul îmi strecoară, de la doi paşi, ce crede el (El) mai potrivit cu ziua de duminică în care mă aflu în stare iar de a spori cu vreo cîteva rînduri ce am scris pînă mai ieri. Ieri întuneric, azi lumină! Şi iată, veniţi de luaţi lumini:

Also sprach Heidegger: „Es ist an der Zeit, dass man sich dessen entwöhnt, die Philosophie zu überschätzen und sie deshalb zu überforden. Nötig ist in der jetzigen Weltnot: weniger Philosophie, aber mehr Pflege des Buchstabens".

Într-adevăr, cerem cam prea mult filosofiei. Cerem prea mult şi filosofilor, uitînd că o atare supraestimare e un semn încă mai mare de orbire decît benigna cecitate care ne face să regresăm pînă – *wait a minute*, e vorba doar de un regres temporal spre pacea uterină a vechilor înţelepciuni[19] – înainte de Platon şi Aristotel, pe cînd gîndirea nu fusese încă supusă de *praxis* şi *poiesis* şi îşi putea permite mai lesne gratuitatea.

Şi dacă tot am ajuns a ne examina faţă cu mecanismul cerere-ofertă al filosofiei, să remarc optimist că sîntem deja, „în penuria actuală", la jumătatea drumului schiţat mai sus de teutonul destructor al metafizicii. Să fim aşadar optimişti, planul e îndeplinit 50%: „weniger Philosophie, ...weniger Literatur". Ba, la anumiţi indicatori, sîntem în

copioasă, stenică depășire: filosofia noastră nu e numai puțină, e și proastă, iar literatura deopotrivă, ce să mai vorbim?

X: Eu iarăși revin și zic: niciodată nu vom vorbi îndeajuns! Adevărat că la ce bun *savoir*-ul, dar asta nu e de azi-de ieri, ci cam demultișor poveste..., încît chiar mă întreb ce ar zice aceia care, interpretîndu-l, nemărturisit, într-o manieră destul de personală pe Bacon (*Science* – or Knowledge? – is *Power*), au avertizat împotriva pericolului noocratic, al unui stat condus de savanți, acolo deci unde *savoir*-ul fiind total și controlul e total etc., ce ar zice aceștia și cum ar interpreta ei întîmplarea de esopizare a lui Epictet pe care-mi tot place s-o repovestesc și care, clar și parabolic, arată limitele *savoir*-ului?

...Pe scurt, Epictet, încă sclav fiind, este într-o zi bătut de stăpînul său, care îi lovea mai ales un picior: filosoful, cu penetranța *savoir*-ului său, își previne stăpînul că loviturile concertate vor provoca pînă la urmă ruperea mădularului în cauză; dar stăpînul nu era cîtuși de puțin filosof, loviturile continuă, piciorul se rupe, *savoir*-ul e strălucit confirmat de practică și Epictet își rumineazǎ morala: „Nu ți-am spus că se rupe?" Eliberat mai tîrziu, filosoful va șchiopăta tot restul vieții, recomandîndu-se astfel pentru linia esopică a filosofiei decelată de Noica; formal, desigur. Iară noi, de la acestea plecînd, putem lesne imagina și alt fel de lovituri, inaparente, care distrug organe la fel de inaparente, bunăoară organul pentru filosofie, acela care ar sălta-o din judecată în concept, și putem în continuare să-l justificăm foarte bine pe Noica – el nu este totuși un Al. Tănase, Boboc & Co., tagma oficială, deși – aici e-aici – aspiră la acest statut; or, problema este: de ce să vrei să reduci propria ta diferență și să n-o afirmi ca atare, în pozitivitatea ei? Și: cum ar arăta un Noica la putere? Cu destulă intoleranță, îmi închipui, ar construi el o Castalie

valahă, dar de aici alte întrebări izvorăsc, precum aceasta, glisare a unui titlu de J.F. Revel: *à quoi bon les philosophes*? (Şi poate că am cunoaşte un răspuns, unul singur, scrutînd destinul lui Claudian în varianta neomologată povestită nouă de un venerabil profesor, povestire din care a rezultat clar că rezistenţa filosofului, mirabilă, s-a datorat, la timpul ei, vitreg, filosofiei!). Căci într-adevăr, ridicîndu-se la mii de picioare deasupra muritorilor de rînd, după topologia lor cam *sui generis*, filosofii se plasează pe o poziţie de singularizare faţă de comunitate, mai precis pe poziţia indefandabilă de ţapi ispăşitori (nemaivorbind de faptul că aceia esopici sînt însemnaţi cu ceea ce René Girard ar numi *signes physiques de la victime émissaire*, *cf. op. cit.*, pp. 130 *sqq.*); şi aceasta le echivalează superbia cu cealaltă poziţie extracomunitară, de *paria*; echivalenţa este inclusiv funcţională, din punctul de vedere comunitar, aşa cum ne-o poate demonstra lectura unui fragment din excelentul studiu al lui Derrida consacrat „farmaciei lui Platon" şi cuprins în volumul *La Dissémination*; între paginile 149 şi 153, Derrida clădeşte o insinuantă explicaţie a morţii lui Socrate, ca decurgînd din necesităţile de echilibru ale cetăţii greceşti, echilibru realizabil prin amputarea extremelor; pornind de la absenţa termenului de *pharmakos* din „farmacia" platonică, în care, totuşi, el şi-ar fi găsit cu o naturaleţe nu numai semantică locul, Derrida operează cîteva trimiteri, la J.P. Vernant, Frazer, E. Harrison, din care aflăm că atenienii întreţineau pe cheltuiala statului un număr de indivizi inutili şi degradaţi spre a-i sacrifica în caz de calamităţi sau în cadrul ritualului anual de purificare ce avea loc în luna Thargelion (mai-iunie); dar practica ostracizării se exercita în cadrul mai încăpător al eternului nivelism, întrucît nu erau pasibili de a fi expulzaţi doar aceia care încarnau răul venind de jos, ci şi

acela care, ridicîndu-se peste medie, devenea *isotheos*; *polis*-ul își prezerva astfel natura de... cetate, de țarc gregar, copiat, cine știe, poate că după situarea pe mediană a ființei umane, crucificată între cele două infinituri, în, de altfel, confortabila *aurea mediocritas*. Or, nu este de crezut ca Platon să nu fi avut știre despre Thargelii, care mai durau încă în secolul V și la care Aristofan și Lysias fac aluzii; însă expulzarea *pharmakos*-ului avea loc, scrie Derrida, la o dată remarcabilă, a șasea zi a Thargeliilor, adică aceea în care, în al patrulea an al celei de-a șaptezeci și șaptea Olimpiade (*cf.* Diogenes Laertios, II, 44), se născu Socrate, a cărui predestinare se limpezește în felul acesta, *à rebours*.

Din toate acestea, trag o concluzie provizorie: o meditare a nivelismului și a poziției fatal ex-centrice a filosofului l-ar fi scutit pe Noica de a plînge cu căciula în mînă în fața celor ce stau „cu căciulili pă frunte"...

Multe ar mai fi de spus, evident, despre această *livrare* a unui „model paideic" întreprinsă de Gabriel Liiceanu și *Livrare* (în celălalt sens) a unui filosof, Constantin Noica; ambele ne-au catalizat exprimarea unor chestiuni care ne stăteau pe inimă, cum se spune, deși, o dată cu eroii acestei cărți, poate că greșim ieșind din liniștea tradițional asignată lumii spiritului în zarva publică; o facem însă mai ales pentru a ne afirma încrederea în drasticul elitism teoretizat de gînditor – fondat oarecum pe miraj, în sensul în care trece de la Freud către Lacan lecția psihanalizei și în sensul în care desprinderea lui Gabriel Liiceanu de maestru o reconfirmă: a psihanaliza, a guverna și a educa sînt cele „trois tâches dont l'action est fondée sur le mirage qui régit leur fonction" (Shoshana Felman).

Jurnalul, s-ar mai putea demonstra, conține secrete simetrii: dacă Noica n-are ce face cu bietul

épicier, totuşi acesta, în ipostaza de responsabil de cantină, la Păltiniş, îl hrăneşte în semn de omagiu! Este de asemenea posibil să existe o relaţie de corespondenţă şi între portretul puţin amabil (altfel exact) trasat de Liiceanu lui Petru Creţia şi ceea ce susţin cei din anturajul acestuia din urmă: că la el, întîi, au văzut un tratat despre limită...

Am citit şi ce s-a scris pînă la această dată (20.III.1984) despre *Jurnalul de la Păltiniş*; cu excepţia lui Ştefan Augustin Doinaş, care pronunţă rezerve la posibila „utopie ideocratică", la „culturocraţie" (dar trec peste inacceptabilul moneism pe care l-am verificat peste tot la Noica – despre care pînă şi discipolii, alţii decît cei din *Jurnal*, spun că dialogul verbal îi este absolut străin, monologul fiindu-i, în dispreţul total al interlocutorului, discursul obişnuit), în rest toţi cei ce s-au pronunţat, după opinia noastră, au nimerit, cu precizia obişnuită, alături; de obicei, din cauza propriilor „ochelari" prin care au făcut lectura: protocronişti, de critici literari ş.a.m.d. – pînă la teribila obiecţie venită de la un regretat poet şi menită lui Noica: „Neagă viaţa! Neagă FEMEIA!!".

Sigur că terenul pe care am pus noi discuţia, opunîndu-i-l lui Noica pe Derrida (şi încă nu... de tot, fiindcă atunci, susţine Luca Piţu, de-ar fi fost să deconstruim pînă la capăt, ar fi trebuit să-i scriem şi numele cu minusculă, ca nume comun, să zicem, de pildă, „o noică"), reprezintă un demers destul de facil; dar sînt comentatori care, la fel cum noi vedem în Noica un epigon heideggerian, văd cam acelaşi lucru, *mutatis mutandis*, în Derrida: conceptul său de *trace* ar substitui pur şi simplu enigmatica Fiinţă a germanului.

În fine, nimic mai bun drept încheiere decît, uzînd de *savoir*-ul nostru local, să încercăm a pune lumină într-un gest noic ce l-a mirat pe Liiceanu: de ce, se întreabă el, maestrul l-a disuadat să denunţe

„plagiatul şi impostura" unui anume T.Gh., şef de catedră de filosofie (p. 224)? Simplu: pentru că T.Gh. a decelat în istoria filosofiei o rulare a *functorilor*, adică a operatorilor de genul lui *întru*! Se spune că ar fi plagiat un autor comunist; la aceasta, comiţînd o admirabilă *ignoratio elenchi*, bravul şef de catedră s-ar fi disculpat întrebînd candid: „Şi ce dacă-i comunist?!"...

Note

1. Într-un sens foarte tehnic, Noica, aşa cum apare el în *Jurnal*, este integral creaţia lui Liiceanu un personaj literar, în consecinţă; am exploatat de aceea coincidenţa onomastică dintre acest personaj şi autorul unor cărţi de glose filosofice cunoscute nouă.
2. Ironia decurgînd *naturaliter* din indistincţia zilelor noastre face ca orice opinie să te rataşeze automat la vreuna din taberele momentului, egale, desigur, în valoare absolută; şi atunci apare tentaţia de a-l justifica pe filosof prin acest pasaj emis de acuzatorul unei *Error Occidentis*: „Il est licite que chacun d'entre nous vive ici-bas selon son inclination, que chacun veuille atteindre ce à quoi il aspire sans se demander: que va-t-on en penser, que va-t-on en dire dans les journaux, quelles forces malignes vont chercher à en tirer profit?" (Soljeniţîn).
3. Frămîntările lui Noica sînt vechi de cîteva decenii. În 1944, parte din obsesiile sale mesianice sînt transcrise în *Jurnalul filosofic* (Editura Publicom, Bucureşti; pentru trimiteri, *JF*): „Visez o şcoală în care să nu se predea, la drept vorbind, nimic. Să trăieşti liniştit şi cuviincios, într'o margine de cetate, iar oamenii tineri, cîţiva oameni tineri ai lumii, să vină acolo spre a se elibera de tirania profesorului" (pp. 7-8). La şcoala unde nu s-ar preda nimic, ci s-ar transmite stări de spirit, nu s-ar învăţa lecţii, nu s-ar da conţinuturi, sfaturi, învăţături. Ea ar avea un

motto din Léon Bloy în care se vede că, la urma urmei, chiar tînărul timid („Există ceva nepreţuit în timiditate: păstrează", *JF*, p. 96) s-ar simţi în largul lui: „Nu se ştie cine dă şi cine primeşte"; iar obiectivul principal ar fi, scrie tînărul Noica, „să arăt [...] în primul rînd că totul încape în cultură. Că ea nu e anemiere, devitalizare" (*JF*, p. 88). Modelul noician, o antipedagogie programatică, e fatalmente inconsecvent în simetria sa negatoare (s-a mai întîmplat: antimateria e tot materie, antipsihiatria tot psihiatrie etc.), fiindcă pedagogia nu piere lesne, continuînd „să tehnicizeze, să reducă la forme şi tipare, ceva viu, aşa cum făcea sofistica pentru gînd sau retorica pentru cuvînt" (*JF*, pp. 79-80).

4. Se acceptă astăzi, în prelungirea antipsihiatriei, a cărţilor lui René Girard etc., că travaliul prin care înţeleptul (dar, de obicei, nu el) ridică în lumină conceptuală bîlbîiala concetăţenilor săi reprezintă şi constituie discursul persecutorilor, clădit pe anihilarea a ceea ce şi Lévi-Strauss numea „parole persécutée".

5. O discuţie a ontologiei noiciene va trebui temeinic făcută imediat ce funcţionarii noştri filosofici vor lăsa ceva loc printre materialele de agitare a codului (cu pivotul acestuia, *propul*). Să notăm pentru improbabilul *kairos* al cugetării că Noica trebuie să fi ajuns la titlul tratatului său cu inima îndoită, scriind el următoarele în *JF*: „Noi nu avem un termen românesc pentru *devenire*. Avem cîteva pentru fiinţă, dar nu avem pentru devenire. Am fi putut avea termenul de: petrecere (se *petrece* ceva, care e mai mult decît se întîmplă, are loc: are desfăşurare). Dar l'au expropriat chefliii. Singura noastră devenire este în chef, în distracţie, în înstrăinare" (p. 7).

6. Intoleranţa este manifestă! De altfel, ca să apelăm şi noi la un ex-curs de tip heideggerian, *silogismul* pe care-l tot invocă Noica înseamnă şi, potrivit unei note a lui Léon Robin la *Cratylos*, *„une fixation provisoire de la pensée"*. Iar tragicul său antilogism se citeşte în chiar banalul text al vieţilor noastre de „quiet desperation" (Thoreau).

7. Se zice că un indian îl mustra pe Anaxarh fiindcă făcea anticameră la regi (Diogenes Laertios, IX, 63); cît despre lacrimi, să sperăm, cum zicea poetul, că „din lacrimi universul se reface"... Cu același inevitabil succes au fost încununate și eforturile unui Onisifor Ghibu: ctitorul Universității Daciei Superioare, epurat în 1946 cu tot protocolul perioadei, a mai trăit destul pentru a încasa o pensioară de cinci sute de lei și a se vedea refuzat cînd solicita autorităților universitare aniversarea Almei Mater de sub Feleac. Scriindu-și în imersiune memoriile, trimițînd cu naivitate Bucureștilor proiecte de reformă a educației, adnotîndu-și cu o retorică testamentară propriile publicații din vremuri bune, analizînd cu amărăciune criza filosofiei postbelice, reușind chiar o scurtă colaborare la *Scînteia*, Ghibu a rămas pînă la moarte eroul *underground* și „din timpul său afară" al pedagogiei naționale.
8. Comentînd chiar acest celebru eșec, Noica scrie în *JF*, p. 30: „Ca și cum un filosof ține neapărat să reușească! Ține să învețe".
9. Nu spre a completa sarcasmul lui Cioran ne-am gîndit și la alte modulări posibile ale acestui trufaș titlu: *Presentimentul...*, de pildă, deși *Resentimentul...*, vom vedea, este mult mai nimerit. Dar citind *Almanahul literar* 1984 al Asociației Scriitorilor din București, aflăm că Noica își recunoaște, la pp. 36-37, datoriile față de Mircea Vulcănescu; *just in time*, am spune, fiindcă puțin după aceea s-a anunțat republicarea „Dimensiunii românești a existenței" în *Caiete critice*...
10. Să reamintim ce scrie *Contractul social* al bravului Rousseau: că existența capitalei este incompatibilă cu suveranitatea poporului; neputîndu-se renunța la ea, ar fi fost bine să fie des schimbată...
11. Nici aici revenirea nu s-a onorat; dar ne-ntrebăm dacă nu intră și oarecare doză de deliberare în faptul că Liiceanu *îl expune*, în definitiv, pe Noica? Pe bună dreptate, în rest. Un ipochimen nedeprins cu protocolul paideic și contrastîndu-i abrupt pe cei doi, îl

soma chiar pe Noica să se pronunţe public: e adevărat că?... etc.

12. Am încercat să obţinem şi colaborarea lui Luca Piţu la această discuţie; ne-a acordat doar varianta orală a unei ipotetice intervenţii din parte-i şi foarte multe anecdote. Cînd am insistat pentru trecerea la scriptural, am primit următorul răspuns: „Băieţi, voi ştiţi că eu sînt un excesiv...".

13. Voind a prelungi amintirea unor prînzuri cu Luca Piţu, am conceptualizat una din nenumăratele-i povestioare, deosebind *sindromul Ivănescu* la persoanele care-şi modifică subit concepţiile pînă la diametrala opoziţie. A fost o perpetuă bucurie, apoi, constatarea răspîndirii incomplete – deşi memorabile – a botezatului sindrom. Pentru savoare şi concizie, iată un exemplu din opera lui Heidegger: după ce, în postfaţa celei de-a patra ediţii a celebrei *Was ist Metaphysik?* (1943), afirmase neted că „Fiinţa (*Sein*) poate într-adevăr exista fără fiinţe", în ediţia a cincea (1949) – „conţinînd doar corecţii minore"! – fraza devine „Fiinţa nu există niciodată fără fiinţe". O formă blîndă a zisului sindrom e decelabilă la lectura următorului pasaj din *JF* (pp. 5-6): „Filosofia nu e posibilă decît în oraş, printre oameni, pe pieţele acelea de care nu se deslipea Socrate. Singură întîlnirea cu celălalt ţi-o dă. Puneţi etaje peste etaje, suprimaţi grădinile (sau lăsaţi cel mult aceste convenţionale grădini publice) – şi undeva, lîngă o scară de serviciu, se va naşte un filosof". Continuînd cu o frază în care se plîngea că era încă prea multă natură în România, anunţa oare Noica vreun Păltiniş? Cum a ajuns citadinul Noica în creier de munte? (O precizare: în denumirea sindromului se regăseşte numele celebrului lingvist din a cărui stirpe a dat la vîrf şi un poet, pînă de curînd admonestat de strămoş că n-are vocabular.)

14. Nu trebuie omis faptul că Dupin lasă, în locul scrisorii recuperate, aluzia la mitul lui Thyestes (de la care Lacan pleacă în inventarierea acestei frumoase formule), sub forma unui citat dintr-o tragedie a lui

Crébillon: „Un dessein si funeste,/ S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyestes...". Care Thyestes, se știe, și-a ingurgitat odraslele.

15. Într-una din semnalările cărții de la Păltiniș, trecînd elegant pe lîngă subiect, Eugen Simion credea că Noica vrea să-i mîne pe tinerii zilelor noastre din discoteci în biblioteci. Generația '80 poate rămîne însă pe unde se află, fiindcă elitistul ontolog visează doar un mic grup Bokanovsky de franc-panseuri: cei mai mulți tineri trebuie să rămînă la „sport și alte derivate de acest soiu", stă scris pe înțeles în celălalt jurnal, la pagina 86.

16. Încrederea lui Noica în cernerea geniului după criterii statistice merită o mențiune specială. Ce este ciudat la inșii cu vocație de constructori, de descălecători culturali, este indistincția valorică, ori măcar cecitatea la simpla calitate umană a celor pe care-i învestesc fie și numai cu cecul în alb al încrederii lor – demult am remarcat acest fenomen, care, exceptîndu-i pe cei ce apar în *Jurnalul de la Păltiniș*, îl caracterizează și pe filosoful nostru. N-ar fi vorba doar de cei doi discipoli diseminați de el aici, în plan local, 2 din cei 22, ci și de acela, emblematic, care, la ieșirea maestrului din încăpere (povestește M.M.), bucuros de șansele sale, face cu ochiul zicînd: „Ce mișto, muzici, gagici etc."

17. Un pasaj din *Jurnal* îl înfățișează pe filosof în acțiunea preliminară de triere a pretendenților la filosofie: ei bine, el exclude statura normală, îi alege fiindcă-s grași sau slabi etc. Fără să apelez la o carte a lui Max Scheler (*L'Homme du ressentiment*), sînt silit să observ că în aceeași *Logique du sens*, p. 179, neagreatul Deleuze consemna participarea resentimentarilor la ordinea opresivă; iar Nietzsche opunea buna voință de putere resentimentului, calificat negativ. Despărțirea lui Liiceanu de Noica ar fi astfel salutară, scutindu-l pe peratolog de a se transforma și în *anáperos* („ciuntit de unul din membre"). În fine, cartea girardiană citată acuză în resentiment „la stratégie défensive des perdants, de ceux qui parlent

contre le désir parce qu'ils ne réussissent pas à l'attirer et à le capitaliser" (p. 393). Exact cazul nostru!

18. E ciudat cît de cioranian poate suna totuşi tînărul Noica (*cf. JF*, pp. 73 *sqq.*, 78, 112-114, 117-118, 120). Chiar nivelate de monotonia stilistică noiciană – amintind de Gide (o impresie identică avea un teoretician al dialogului interior; la Paris, acesta avea să afle, din gura unui amar moralist, că Noica îl citea pe Gide pe cînd scria *Mathesis*) – mărcile *sindromului Ivănescu* fac semn iniţiatului.

19. După ce, pe pagina 34 a *Povestirilor despre om*, conştiinţa, a cărei ascensiune e urmărită de Hegel (pînă la stadiul ecvitaţiei, cînd, încarnată în Napoleon, intră călare la Jena), „pleacă parcă la drum cu un toiag din pădurile Thraciei, *clopin-clopant*", pe pagina 35, se anticipează cufundarea ei „în bunătatea şi căldura istoriei". Pacea uterină se transferă în istorie, prin urmare – de aceea nu trebuie să ne mire distanţa luată de Noica & Co. faţă de Mircea Eliade, care a izolat şi descris *teroarea Istoriei*. O dată cu Noica, noi întîrziem însă tăierea cordonului ombilical: ce ne-am face fără noxele care ni se inculcă pe acolo?

24.III.1984, Păltiniş

Dragă Domnule Dan Petrescu,

Am primit *Dialogul* trimis de d-ta. Mă crezi sincer cînd îţi spun că m-a interesat? Mi-a plăcut *calitatea* lucrului. Altminteri, aş avea să vă reproşez că sînteţi totuşi „bucureşteni"(reţineţi din *Jurnal* anecdota şi cancanurile) cîteodată, că juraţi prea mult pe fosforescenţa franceză – dacă nu v-aş reproşa că luaţi în serios ce nu e de luat. Cartea e valabilă prin raportul (aproape formal) pe care-l obţine, între presupusul magistru şi ucenic. Restul sînt vorbe în vînt, care puteau fi oricare altele.

Nu am citit manuscrisul, ceea ce bănuiţi amîndoi. Dacă l-aş fi citit, aş fi şters la prima lectură mai tot, şi în primul rînd indiscreţiile ca şi absurda mea îngîmfare filosofică, în versiunea autorului. La o a doua lectură, văzînd că *raportul* contează, nu aş fi îndreptat decît trei sau patru lucruri: chestia cu Hume, Russell scris „Russel", transcrierea greşită a şirului lui Fibonacci, şi mai ales afirmaţia că părinţii mei au avut 3.500 de pogoane, cînd n-au avut decît 3.000*.

Cu sinceră amiciţie,
Constantin Noica

*

Astăzi, după dispariţia lui Constantin Noica, dialogul de mai sus poate părea o impietate; nu este şi nici chiar Noica nu l-a receptat în acest mod, după cum o probează scrisoarea sa reprodusă la sfîrşit. Înainte de orice, Noica era un om de mare civilitate,

* (Nota autorilor X şi Y)

gata de a intra în dialog cu adversarii săi (o spun cu riscul de a mă contrazice) şi respectînd *altera pars*, dacă discursul ei avea calitatea lucrului bine făcut. N-a mai fost să fie, din păcate, dialogul deschis cu cel ce s-a logodit pe veci cu Păltinişul.

În clipa de faţă, nu mai avem cum fi adversari ai lui Noica şi, de fapt, ne dăm seama că n-am fost nicicînd; am crezut însă oportun să-i punem în discuţie poziţia şi din punctul de vedere al situării lui faţă de putere – lucru care, oricum, trebuia făcut de cineva; în acest sens, n-am făcut decît să răspundem, după puteri, unei cerinţe, unei urgenţe, unei funcţii: numele noastre pot deveni de aceea impersonale – le-am înlocuit cu un X şi un Y, căci nu ele contează, pe cît felul în care s-au achitat de o datorie culturală.

Cenzură, aşadar, dacă a existat, n-a fost una de natură „interioară", dimpotrivă: dialogul nostru urma să apară în *Epistolarul* îngrijit de Gabriel Liiceanu şi conţinînd ecouri ale *Jurnalului de la Păltiniş*; a fost însă de la bun început şi fără nici o discuţie respins de Dl. Velescu, cenzor al Consiliului Culturii: paradoxal! Pentru că nu acela a cărui situare faţă de putere era în discuţie s-a simţit lezat, ci puterea însăşi, printr-unul din cei mai autorizaţi şi, ca funcţie, funeşti reprezentanţi ai săi! De unde o altă răsturnare spectaculoasă: oprit de la a avea o audienţă normală, textul de faţă va căpăta una, poate, disproporţionată; personal, îi mulţumesc din această pricină D-lui Velescu.

Dan Petrescu
Iaşi, 22 februarie 1988

Cioran şi stigmatul românesc. Mecanisme identitare şi definiţii radicale ale etnicităţii

Într-un mare număr de cărţi publicate în România şi Franţa de-a lungul a peste cincizeci de ani, Cioran construieşte – aşa cum ştie el: fragmentar, obsesiv şi apofatic – o definiţie metafizică extremă a etnicităţii româneşti. Versiunea succintă a acestei hermeneutici negative a românităţii este întrebarea *„Comment peut-on être Roumain?"*, formulată ca atare în *La Tentation d'exister* (1956). Cioran adaptează astfel celebra întrebare *„Comment peut-on être Persan?"*, pusă de lumea saloanelor pariziene din epoca Luminilor unui călător oriental, nobilul Rica, eroul ficţional al uneia din marile cărţi datorate lui Montesquieu, *Lettres persanes*. La Montesquieu, interogaţia semnala un refuz superficial, arogant şi în esenţă ridicol, al alterităţii, o închidere a spiritului prin absolutizarea normelor întîmplătoare ale unei culturi locale ce se autopercepea şi se impunea altora ca universală. Sagacele aristocrat exotic, care încarnează varianta cea mai subversivă şi paradoxală a lui *bon sauvage*, pare menit de filozoful francez să inspire Luminilor cel puţin o umbră de îndoială în privinţa unor noţiuni, discursuri şi valori ameninţate de superbie. Rica nu face prea mare caz de întrebarea maliţioasă, care în fond nici nu iese din cadrele banale ale provincialismului, ignoranţei, suficienţei. Nici pentru Montesquieu, în acel an 1712, reacţia lui Rica nu este centrală, fiindcă miza episodului nu este psihologică (efectele violenţei interogative a Celuilalt asupra sinelui), ci autocritică (divulgarea îngustimii spirituale a unui mediu reputat ca „luminat").

Totuşi, cînd vom reciti povestea acestei întîlniri culturale paradigmatice după lectura paginilor ce urmează, vom putea observa că scena are o profunzime psihosociologică uimitoare, mai cu seamă dacă reţinem că salonarzii nu adresează întrebarea de neuitat străinului abia sosit, ci străinului care încerca să-şi atenueze diferenţa publică prin adoptarea unor mărci exterioare mimetice: cîtă vreme Rica era îmbrăcat ca străin, în hainele baştinei, el stîrnea o curiozitate generală, dar pasageră şi superficială; cînd personajul trece la codul vestimentar local, el rămîne neobservat pînă atunci cînd, într-un fel sau altul, francezii descoperă „impostura", masca „dezidentificatoare". Abia atunci apare întrebarea *„Comment peut-on être Persan?"*, pe un fond de iritare, incredulitate, surpriză şi, în esenţă, respingere a deghizării diferenţei în asemănare. Astfel, cred că ieşim din spaţiul psihologic al stuporii amuzate (ilustrată mai bine de satisfacţia tîmpă a celui care descoperă rezonanţele unor obscenităţi din limba maternă în fonemele unei limbi străine, sau de combinaţia acestei joase bucurii, cu o observaţie de genul celei făcute de francezi privind frecventa terminaţie în *-escu* a numelor româneşti), trecem şi de faza ironiei afabile *(„Si jeune, et déjà Moldo-Valaque?")*, pentru a ajunge la o criză: respingerea încă subtilă, dar fermă, a angajării unei relaţii de „rivalitate mimetică" (René Girard), o relaţie în care Celălalt ameninţă privilegiul nostru de a fi unici depozitari ai unei identităţi prestigioase şi, cel puţin potenţial, hegemonice.

În continuare, păstrînd linia de argumentaţie tocmai expusă, aş vrea să examinez ecourile identitare şi mai dramatice ale acestei scene simbolice, focalizînd deci tot asupra celui întrebat şi lăsînd celui ce întreabă un loc secundar, deşi mereu semnificativ (în măsura în care persoana noastră e un *cadeau empoisonné* al Celuilalt). În acelaşi sens, mă

dezinteresez de scenariul alternativ în care la întrebarea lui Montesquieu se răspunde printr-o altă întrebare, mult mai generală: „Cum putem fi ceea ce sîntem?”[1]. E tot o întrebare metafizică, desigur, dar cred că în fața ei sîntem mai puțin vulnerabili (sau rămînem netulburați, dacă sîntem credincioși). În opinia mea, marea furtună identitară se stîrnește doar atunci cînd presiunea interogației inițiale nu se disipează pe suprafața genului uman, ci se concentrează pe una din actualizările sale punctuale: tribul, etnia, națiunea – ori individul a cărui identitate e construită prioritar în aceste orizonturi.

La Cioran, *„Comment peut-on être Roumain?”* este formula sintetică a unui scandal ontologic, urmînd poate *Zeitgeist*-ul nostru interbelic, saturat de exerciții intelectuale prin care cîmpul istoric e transmutat în cîmp ontologic – Nae Ionescu, cel mai spectaculos operator al acestei răsturnări de planuri, precum și discipolii săi par să fi dus la extrem o propensiune deja identificabilă la pașoptiști. Într-adevăr, Cioran nu se resemnează la a fi pur și simplu un critic sever al seriei noastre istorice și culturale: spre deosebire de relativ puținii români care își evaluează critic baștina, el nu se mulțumește cu deconstrucția „idolilor tribului” – demontarea vulgatei etnonaționale, începînd cu miturile centrale, sau relativizarea prin comparatism a postulatului unicității noastre. Altminteri, el nici nu ocolește asemenea exerciții spirituale, sugerînd uneori chiar ideea că pînă și el e capabil de *amor fati*, dacă nostalgia originilor devine sursă de *delectatio morosa*. Cioran întreprinde însă mult mai mult decît (de regulă) dureroasa distanțare de falsa conștiință etnomistică inspirată de reconstrucția antimodernă a postulatelor *Aufklärung*-ului (esența modelelor de tip german ale etnicității și sursa naționalismelor est-central-europene). Reprezentînd identitatea românească „abisală” ca pe un flagel, „scepticul de

serviciu” din *rue de l’Odéon* oferă cea mai articulată imagine a românității ca *stigmat*. În consecință, vehemența diatribelor sale împotriva propriilor origini începe să se explice altfel decît prin prezumția unei rătăciri de tinerețe eternizate într-o poză post-nietzscheană (ca să nu mai vorbim de acuzația formulată de naturile mai fruste: „Cioran e un renegat”). Patosul interminabilei disecții cioraniene a ființei românești are ceva din ambiguitatea originară a noțiunii de stigmat, care acoperă deopotrivă mărcile miraculoase ale elecțiunii divine (prin memoria simbolică a rănilor lui Cristos), atributele externe ale maladiei și handicapului, sigiliul indelebil al justiției pe corpul marilor delincvenți, semnul oprobriului public la adresa persoanei ieșite din „normalitatea” specifică a unei comunități.

Studiul de față este mai curînd un program de cercetare decît un bilanț: mai întîi, voi reaminti cîteva formulări radicale ale identității stigmatice românești, așa cum apar ele mai ales la Cioran; apoi, voi prezenta modelul identității stigmatice teoretizat de Erving Goffman, precum și alte concepții complementare (prevenind încă de acum împotriva tendinței analitice de a medicaliza stigmatul), pentru a sugera relevanța acestora în orizontul studiilor românești; va urma o expunere a cîtorva expresii ale stigmatului colectiv din alte culturi, identificate în scrierile lui Ceaadaev, la evrei (pornind de la mitul lui *jüdische Selbsthass*), la unguri; voi examina apoi pedagogia socială și ideologia politică asociate stigmatului etnonațional românesc, cu trimiteri la România post-comunistă; în fine, după cîteva concluzii speculative, voi contempla eventualele căi de ieșire din obsesia stigmatului[2].

1. „Comment peut-on être Roumain?”

Pentru oricine are cea mai mică idee despre opera lui Cioran, este de la sine înţeles că nu se pune problema prezentării sistematice a unei gîndiri paradoxale, ambigue şi profund ironice. Aşadar, să reţinem doar acele pasaje şi formule care merg în sensul discuţiei noastre centrale, stigmatul românesc. Şi să începem cu fragmentul cel mai relevant, contextul imediat al întrebării privitoare la identitatea românească – pe care îl reproduc în franceză, pentru savoarea inegalabilă a stilului:

> „Le paradoxe d'être Persan, en l'occurrence Roumain, est un tourment qu'il faut savoir exploiter, un défaut dont on doit tirer parti. Je confesse avoir naguère regardé comme une honte d'appartenir à une nation quelconque, à une collectivité de vaincus, sur l'origine desquels aucune illusion ne m'était permise. [...] „Coment peut-on être Roumain?” était une question à laquelle je ne pouvais répondre que par une mortification de chaque instant. Haïssant les miens, mon pays, les paysans intemporels, épris de leur torpeur et comme éclatant d'hébétude, je rougissais d'en descendre, les reniais, me refusais à leur sous-éternité, à leur certitude de larves pétrifiées, à leurs songeries géologiques. [...] Mon pays, dont l'existence, visiblement, ne rimait à rien, m'apparaissait comme un résumé du néant ou une matérialisation de l'inconcevable [...]”[3].

Fragmentul pare extras dintr-un breviar al discursului autostigmatizant, fiindcă mai toate motivele şi temele acestuia sînt coprezente: ruşinea de a aparţine unei naţiuni obscure şi chiar detestabile; mortificarea continuă datorită întrebării privind identitatea; etapa acută a stigmatului – ura

față de țară și conaționali; în sfîrșit, evocarea posibilității de a profita de stigmat („un tourment qu'il faut savoir exploiter, un défaut dont on doit tirer parti"), ca și soluția cioraniană a „micului profit" (Erving Goffman) derivat din stigmat, și anume valorizarea a tocmai ce este negativ – țara are privilegiul neașteptat de a fi simultan lipsită de sens (existența ei „ne rimait à rien") și saturată de semnificație metafizică („résumé du néant", „matérialisation de l'inconcevable"), deci izbăvită paradoxal de banalitate, poate chiar de stigmat.

Într-o logică a escaladei, tabloul pe care-l face Cioran fenomenului românesc începe cu ridiculizarea miturilor centrale ale vulgatei naționaliste, de la postulatele generale referitoare la istoria națională pînă la o serie de amănunte încărcate de conotații simbolice. Astfel, fraza „România nu este o țară originală. Ea redevine un zero istoric reîntorcîndu-se la surse" (*SFR* 191) este o provocare la adresa teoriei specificului național (și, practic, o respingere a oricărei alieri spirituale cu epoca și generația autorului, obsedate de profunzimile unice ale spiritului național), după cum este și o critică netă a utopiei regresive conservatoare și naționaliste, o fantasmă construită pe ficțiunea unui trecut istoric glorios. Cioran vorbește frecvent de „subistoria noastră" (*SFR* 12), de „somnul nostru istoric" (*SFR* 43), „anistoria noastră" (*SFR* 63) și, în repetate rînduri, de „o mie de ani de subistorie", de „monotonie subistorică", în care „istoria s-a făcut peste noi", părînd „o multiplicare monstruoasă a unui moment, a unui singur moment" (*SFR* 41, 45). Din punct de vedere filozofic, istoria României s-ar caracteriza, potrivit lui Cioran, prin vacuitate, discontinuitate, inorganicitate, labilitate (*SFR* 46), fiindcă „în țara aceasta [...] nu există continuări, reluări, linii și directive" (*SFR* 42). România îi pare tînărului Zarathustra de la Dunăre o potențialitate, nu o actualitate (*SFR* 92),

cu precizarea că românii „au trăit o mie de ani ca plantele” (*ibidem*); aici Cioran întîlneşte concepţia lui Eliade despre „teroarea istoriei” şi despre explicaţia subzistenţei noastre, în ciuda vicisitudinilor, printr-un „boicot al istoriei” (Mircea Eliade): „Munteni, moldoveni, ardeleni au putut conserva o substanţă etnică numai întru cît n-au participat direct la istorie” (*SFR* 102).

Dacă preţul conservării etnice a fost o istorie vegetativă, chiar minerală, nici măcar substanţa atît de nedemn păstrată nu pare să fi meritat somnambula osteneală: chiar dacă există, specificul naţional e lipsit de merite. Uneori, Cioran e tentat să exclame că „noi românii [...] nu avem o fizionomie proprie” (*SFR* 92). Sau, atunci cînd admite nişte trăsături specific naţionale, ele sînt esenţe negative, carenţe sau traume: există „un viciu substanţial în structura sufletească a românului” (*SFR* 62), o „deficienţă substanţială” în „potenţialul psihic al poporului român” (*SFR* 62). Exasperat, într-una din ieşirile sale caracteristice de profet apocaliptic, tînărul radical lansează o frenetică invocaţie nihilistă: „Va trebui să vedem care este specificul naţional al României, care a ţinut-o o mie de ani în nemişcare, pentru a-l putea lichida împreună cu mîndria ridicolă care ne ataşează de el” (*SFR* 65). În alt loc, peste decenii, Cioran este la fel de străin de mitologia specificului naţional, declarînd unui convorbitor că se simte „foarte apropiat, psihologic vorbind, de maghiari, de gusturile şi obiceiurile lor. Muzica maghiară ţigănească mă emoţionează profund, foarte profund. Sînt o corcitură de maghiar şi român” (CC 19). Depăşind sfera disputei teoretice, filozoful, probabil amuzat dinainte de ecourile abominabilei declaraţii printre români, aderă simbolic la două feţe ale alterităţii atît de detestate de naţionalişti – ungurul şi ţiganul. Sîntem la capătul unui parcurs identitar ce începe ca simplă îndoială în legătură cu

originea și etnogeneza („Să nu fi lăsat Roma nici o picătură în sîngele acelui neam?” [românii, *IPP* 66]), trecuse prin faza în care etnia era considerată „racaille fardée d’un rien de latinité” (*TE* 54), pentru a sfîrși în refuzul identității românești – cel puțin în forma sa ideală, „pură”.

Așadar, ecoul subiectiv al mediocrității istoriei naționale este rușinea („am avut momente cînd mi-a fost rușine că sînt român”, *SD* 230), chiar disprețul de sine („disprețul pe care românul îl are pentru propria lui țară”, *SD* 231). Contemplarea trecutului colectiv torturează o „conștiință nemulțumită” (*SFR* 211), care înregistrează precaritatea și derizoriul: „Modul existenței românești este minorul” (*SFR* 220); „Diminutivul e divinitatea noastră” (*IP* 66); România este „un superfluu geografic și o farsă istorică” (*SD* 302). Această „obsesie dureroasă” (*SD* 338) este cazna perpetuă a stigmatizatului.

Fapt remarcabil, Cioran nu reușește să fie consecvent cu sine atunci cînd încearcă mai multe formule de ieșire din stigmat. Indecizia, ambiguitatea, contradicția caracterizează orice tentativă de a demonta monolitul stigmatului etnonațional prin blamarea unui singur fragment al acestuia. Soluția la îndemînă ar putea părea o topologie socială selectivă a conștiinței stigmatizate. Totuși, pentru Cioran e imposibil să identifice un țap ispășitor convenabil: aristocrația noastră (mai ales fanariotă) e „un capitol rușinos” (*SFR* 161); țăranul român are o „ideologie de victimă” (*CC* 19), iar imaginea lui e absolut antisămănătoristă – e cel mai „amărît”, „pămîntiu”, „copleșit” țăran din Europa (*SFR* 65) –, o adevărată „critică fizionomică a României” (*SFR* 65-66); în fine, *Weltanchauung*-ul popular nu e altceva decît „un văz al lumii alcătuit din glod și țuică – și cruci strîmbe de lemn ce veghează morți fără mîndrie” (*IP* 67).

Intelectualii? Ei împart cu celelalte grupuri sociale răspunderea prăbuşirii generale în stigmat, fiind tot sub „influenţa dizolvantă a umilinţei" (*SFR* 94). Ei nu au o viaţă interioară profundă, nici „stil interior" (*SD* 13); le „lipseşte energia lăuntrică" (*SD* 14), sunt specializaţi „pînă la paroxism" (*SD* 16), e superficial, produce „o formă fadă de cultură de oameni inteligenţi şi sterili" (*SD* 205), fiind în fond „incapabil de altceva decît de politică" (*SD* 154). Comentînd ceea ce el consideră a fi o inflaţie de diplome universitare, Cioran vorbeşte de „marea plictiseală românească" (*CC* 7), insondabilul *spleen* al unor oameni prea educaţi pentru a-şi reasuma natural condiţia paradoxală de marginali şi de contemplativi, dar în acelaşi timp lipsiţi de calificările şi voinţa intervenţiei în viaţa generală a naţiunii. Tabloul nu întîrzie să evoce dramele inteligheniţiei ruse din anii 1840, o generaţie alienată – ori, după o răspîndită autoimagine, „superfluă". Cînd ne vom opri puţin la Ceaadaev, vom avea prilejul să ne aducem aminte de acest sentiment tenace al inadecvării.

În momentele sale de profetism mesianic, Cioran afirma că endemicul sentiment românesc al ratării (altminteri exaltat, uneori cu accente ridicole, în perioada interbelică, în primul rînd de Nae Ionescu) este generat de „detaşarea de naţiune" (*SFR* 53), „separarea radicală dintre pătura cultă şi ţărănime" (*SD* 218) apărîndu-i ca o racilă semnificativă. Pe de altă parte, cred că asemenea observaţii istorice şi sociologice nu sînt nici destul de frecvente, nici destul de articulate pentru a impune acea topologie socială a conştiinţei colective de care vorbeam mai sus, deşi există elementele unei analize a bovarismului cultural al intelectualului român obsedat de Occident şi „extrateritorial" în raport cu spaţiul naţional. Ca mai toţi românii, Cioran nu depăşeşte poziţiile teoretice ale antropologiei filozofice herderiene, căutînd

perpetuu (eventual cu adaosuri de Lazarus, Steinthal şi Frobenius) o *Volksstimme*, un *Volksgeist*, o *paideuma*. Ca mulţi români, Cioran este sedus de subtilităţile speculative ale unei estetici metafizice a istoriei (a se vedea succesul interminabil al teoriilor privind „formele fără fond", de la Titu Maiorescu încoace – deşi conceptul de pseudomorfoză rămîne la suprafaţa fenomenelor istorice), preferînd judecăţile de valoare vertiginoase oricărei forme de studiu empiric.

În consecinţă, Cioran ne propune o formă difuză de responsabilitate colectivă, alimentată de o „românitate" generică ireductibilă la vreuna din părţile ei. Cu toţii, românii sînt sceptici, ba încă de la intrarea în istorie, deci *înainte* de experienţele nefericite (*SFR* 68-69) – poate cu excepţia Maglavitului (*SD* 284-289), cînd s-a văzut că şi românii sînt capabili de acte de credinţă. „Blazarea, îndoiala şi dezabuzarea sînt cancerul fiinţei noastre naţionale" (*SD* 271), peste tot este „prea multă îndoială" (*SD* 272). Nici nu există probă mai clară a scepticismului şi fatalismului decît „acel blestem poetic şi naţional care se cheamă *Mioriţa*" şi doinele, „rana neînchisă a sufletului românesc" (*SFR* 70)[4].

O altă formulă de ieşire din lamentaţia inspirată de nimicnicia naţiunii putea fi regionalizarea stigmatului, printr-o geografie simbolică a spaţiului românesc înrudită structural cu orientalismul, avînd în vedere ceea ce eu numesc caracterul metonimic al acestei propensiuni de a marginaliza alteritatea[5]. Astfel, oricare din provinciile istorice putea fi blamată pentru stigmat, începînd, în bună logică orientalistă, cu regiunile aflate mai la sud şi mai la est. Tendinţa există la nivelul mentalităţii populare (dispreţul ardelenilor faţă de regăţeni; dispreţul faţă de moldoveni, basarabeni ori olteni), la români ca şi la alte naţiuni, deoarece, evident, conştiinţa naţională se dezvoltă neuniform, pe grupări sociale şi

regiuni[6], rămînînd perpetuu eterogenă, în pofida a ceea ce consider a fi „ingineria națională", vasta întreprindere de producere a „poporului unic" fără de care statul național, ca administrație de obiecte identice, nu poate funcționa[7]. Urmînd linia regionalizării stigmatului, Cioran ar fi întîlnit chiar considerațiile unor figuri intelectuale, care au putut susține, pentru a absolvi o regiune de blamul ticăloșiei generale (și nu întotdeauna era vorba de regiunea lor de origine), că, de exemplu, moldovenii au monopolul spiritului critic, ardelenii sînt serioși și harnici, Banatul este o insulă de înaltă civilizație habsburgică, punte multiculturală între Vest și (Sud-)Est. Dacă o atare tentație se observă la un moment dat – Cioran întreabă retoric „Unde sînt ardelenii?" (*SD* 156) –, nu este decît pentru a fi imediat respinsă: ardelenii n-au interioritate; după olteni (totuși!), „sînt cei mai săraci în viață religioasă" (*SFR* 158). Și, pentru a respinge orice asemenea încercare viitoare, Cioran conchide „logic": „Fiind justificat un pesimism atît de radical față de o întreagă țară, cum ar putea fi mai optimiste considerațiile despre o provincie care în ultimul timp n-a dat nici o contribuție serioasă la cultură?" (*SFR* 159).

S-a putut observa pînă aici că rădăcinile „subistoriei" românești nu sînt identificate de Cioran altundeva decît în interioritatea colectivă și/sau individuală. Totuși, responsabilitatea rămîne difuză, fiindcă este prea generală. Dacă am putea reproșa autorului că nu construiește o *Schuldfrage* românească (s-a văzut între timp, după căderea comunismului de stat, că ideea unei vinovății generale fără vinovați este versiunea noastră pentru „distanțarea de trecut", *Vergangenheitsbewältigung*), trebuie să reținem și detaliul care îl onorează pe vehementul Cioran: nașterea și persistența stigmatului nu sînt imputate Celuilalt, fie el turc, ungur, rus, evreu sau țigan (*cf. SFR* 12).

Mai ușor îi este să implice că damnarea națională are circumstanțe istorice și metafizice. Vorbind despre exemplul Rusiei, Cioran scrie: „Plaga mare a Rusiei – ca și a noastră – a fost tradiția bizantină, suflul spiritualității bizantine, care altoit într-o cultură străină devine anchiloză, schematism abstract, iar pe plan politic și cultural, reacționarism organizat [...]. Și cînd te gîndești că România a viețuit secole sub blestemul spiritului bizantin!" (*SFR* 20). Moștenirea spirituală a Bizanțului, ortodoxia, este la fel de criticată (*SFR* 82 *sqq.*), uneori în termeni extremi („sfinți idioți", *SFR* 118), în contextul unei opoziții Occident-Orient în care doar primul termen inspiră admirație, iar celălalt comportă o turnură malefică: „blestem balcanic" (*SFR* 116 sqq). Scrise în anii '30, asemenea diatribe împotriva Bizanțului trebuie să fi contrariat, *to say the least*, întreaga elită culturală, de la Iorga – părintele măgulitoarei teorii *Byzance après Byzance* – pînă la asasinii acestuia, legionarii, apostolii ireductibili ai unei „revoluții puritane" ce trebuia să ducă la un nou stat, etnoteocratic, cu multe ecouri bizantine. Mai mult, într-o lume care, într-un fel sau altul, se orienta către Răsărit – *Ex Oriente lux* tindea să înlocuiască maxima *Ex Occidente lux*, care însoțise elanurile modernizării noastre –, o atît de hotărîtă eliminare a Bizanțului și ortodoxiei nu putea veni decît de la cel ce scrisese *Pe culmile disperării*[8].

Ideea „blestemului balcanic" – diabolizarea contextului istoric și geografic al României – trebuie înțeleasă în legătură cu alte exasperări cioraniene în fața senzației că națiunea e victima unei sancțiuni cosmice. În imagini nocturne, sumbre, terifiante, Cioran se întreabă: „Ce piază rea a pecetluit începuturile noastre?", ajungînd la o plastică viziune a maledicțiunii: „La descălecarea voievozilor a cîntat o cucuvaie..." (*IP* 67). Deși l-am văzut criticînd „ideologia asta de victimă" a țăranului, Cioran nu se

poate opri de la a vorbi de „existența subterană a unui popor persecutat" (*SFR* 44 *sqq.*), „neam fără noroc" (*IP* 50), „nesoarta valahă" (*IP* 52), „nenorocul valah" (*IP* 65), „neamul urzit nesoartei" (*ibidem*), „blestem satanic" (*SFR* 113). România devine o figură a neființei, „deșertul natal", „vidul agresiv al dureroasei patrii" (*IP* 50 *sqq.*), un teritoriu al carenței. Retorica „neantului valah" reprezintă paroxismul negativizării unei geografii a ființei românești ce iese astfel din banalitatea hărților obișnuite, pentru a se pierde într-o gaură neagră, negativitatea pură.

O atare îndîrjire de a demonstra excepționalismul ontologic al românilor nu putea să nu pară bizară la un autor care și-a construit la Paris o aură de apatrid sceptic, dar continuă să clameze geniul poporului său – un geniu al ratării, al eșecului, al înfrîngerii, dar geniu totuși, specializare inegalabilă în dezastru. Oare nu cumva prolixa lamentație cioraniană este un simplu antinaționalism, un naționalism negativ, dar la fel de intens? Așa crede Luca Pițu: mîndria lui Cioran de a proveni dintr-o națiune ce pare să aibă monopolul eșecului perfect este un „naționalism și etnocentrism *à rebours*", iar cel ce vorbește astfel „nu e un apatrid, cum pretinde; nu a învins încă România din el, e mai degrabă un antipatrid"; „Cu negativismul său, de fapt afirmativism răsturnat, cu exaltarea nimicniciei valahe, mi se pare el, sub acest unghi, foarte puțin sceptic: în ciuda reputației sale occidentale"[9].

Este totuși o lectură reducționistă, fiindcă nu e sensibilă la ambiguitatea lui Cioran. Desigur, construcția unei teorii a elecțiunii negative/diabolice nu poate evita clișeele celeilalte elecțiuni, favoarea divină: pe cînd unii sînt aleși de Dumnezeu și binecuvîntați cu istorie ilustră, cultură magnifică ș.c.l., noi sîntem aleși de Diavol (de vreun *Mauvais Démiurge*) – e gradul absolut al cauzalității diabolice, această meteahnă de a explica insuccesele prin

conspiraţii misterioase. Dar elecţiunea tot elecţiune rămîne, chiar atunci cînd e negativă, deci rămînem în acelaşi registru simbolic. Ne amintim şi că retorica poporului ales e folosită frecvent de diversele naţionalisme pentru a pretinde că, mai înainte chiar de a avea un drept istoric asupra teritoriului său (prin *jus primi occupanti*, de exemplu), tribul/etnia/naţiunea are un drept divin (iar în identitatea sa, astfel legitimată transcendental, intră mandatul conservării spaţiului miraculos al elecţiunii). Avem oare astfel proba naţionalismului *à rebours*? Ar fi prea simplu. Şi l-ar mîntui pînă la urmă pe ins, care ar avea astfel să decidă între prestigiu (elecţiunea pozitivă/divină) şi stigmat (elecţiunea negativă/diabolică). Prin urmare, el ar ieşi din tragedie – care este tocmai nesiguranţa, nehotărîrea, angoasa unei identităţi între Bine şi Rău.

Aşa cum vom vedea în subcapitolul următor, stigmatul nu este totuşi permanent, ci depinde întotdeauna de un ansamblu relaţional, de un fundal de valori şi conotaţii. El este instabil şi ambiguu, într-o relaţie de incertitudine cu atributul, stereotipul şi cadrele interacţiunii simbolice. La Cioran, aşa cum foarte bine observa Matei Călinescu, avem de-a face, în texte ca acela citat mai sus în franţuzeşte, simultan cu o critică şi cu o apologie, ca orice expresie culturală a acestei teme profunde şi, crede Matei Călinescu, inconştiente: „nemulţumirile, frustrările, sentimentele de eşec născute din procesul de modernizare sau de occidentalizare al unei ţări mici, dintr-un colţ al Europei unde istoria (încă o invenţie occidentală) a fost, cu cîteva întreruperi, un lung «coşmar»"[10]. Tocmai ambiguitatea, lipsa certitudinii, acea „mortification de chaque instant", fac interesantă şi paradigmatică frămîntarea identitară a lui Cioran, suspendată etern în dubiu.

Într-un pasaj care ar putea fi foarte bine ales drept motto al acestor pagini, Cioran observa că, la

noi, cunoaşterea merge împreună cu autodispreţul (*SFR* 71), iar luciditatea – care e la noi conştiinţa neantului – ne conduce iremediabil la „autodenigrare colectivă" (71 *sqq.*). Fiindcă „[n]u este deloc comod să te fi născut într-o ţară de a doua mînă. Luciditatea devine tragedie. Şi dacă nu te sugrumă o furie mesianică, sufletul se îneacă într-o mare de nemîngîiere" (*SFR* 32). Ce-i de făcut pentru a scoate „ultima ţară din lume" (*SFR* 74) din condiţia sa nefericită, ce-i de făcut pentru a-i scoate pe români din marginalitatea lor antropologică, evidentă pînă şi ţiganilor, care le spun românilor că au noroc de ei, fiindcă altminteri ar fi ultimii (*SFR* 74)?

Înainte de a examina succint „soluţiile" sociale şi politice propuse de Cioran „chestiunii româneşti", e bine să ne reamintim că el nu este nici un Platon, nici un Aristotel, nici un Sf. Augustin – ci un profet. Fondul său psihologic şi filozofic este un pesimism antropologic aproape desăvîrşit, înrudit cu acela al marii tradiţii conservatoare (afinitatea lui Cioran cu Joseph de Maistre e grăitoare). Pe de o parte, Cioran afirmă că „[o]ptimismul antropologic nu şade bine nici unui gînditor..." (*SFR* 182); pe de altă parte, el nu crede „în nici o doctrină socială şi în nici o orientare politică, fiindcă imperativul istoriei nu poate să-mi anuleze o anumită perspectivă antropologică [...] insuficienţa iremediabilă a omului şi a vieţii" (*SFR* 152 *sqq.*). Coborînd din planul umanităţii în genere în planul încarnării sale idiomatice, aflăm cheia metafizicii etnonaţionale apofatice: „Este unul dintre elementele tristeţii mele de a nu putea determina decît negativ realităţile autohtone" (*SD* 218). Demersul apofatic induce chiar un fel de optimism gnoseologic („Nu ştim ce este România, dar ştim perfect ce nu este", *SFR* 57), dar astfel de bucurii sînt rare, mereu ameninţate de incertitudine.

Sesizînd foarte bine decalajul dintre sat şi oraş (*SFR* 118 *sqq.*), Cioran pledează pentru urbanizare

şi, amănunt remarcabil într-o epocă de exaltare a ţăranului, consideră că integrarea proletariatului în naţiune „este una din cele mai grave probleme ale prezentului şi viitorului" (*SFR* 125). Chestiunea proletariatului în România interbelică (atît de puţin industrializată) era oarecum ocultată de retoricile de centru-dreapta şi de extremă dreaptă, iar anumite tendinţe de producere a duşmanului intern indispensabil regimurilor autoritare nu ocoleau construcţia unei alterităţi proletare, vag alogene, oricum alienate în raport cu rezervorul rural al specificului naţional şi expuse influenţei bolşevice, dacă nu de-a dreptul tributare ei. Pe acest fond, din nou, Cioran e original – cel puţin în grupul său de referinţă –, mergînd, ca Petre Ţuţea în aceeaşi perioadă, pînă la preţuirea deschisă a Rusiei şi a lui Lenin. Lauda revoluţiei (*SFR* 118-132) face parte din repertoriul unui interbelic românesc mesmerizat de violenţă şi patimă virilă, care poate ajunge la proverbiala apologie a războiului „catalizator de energii" (*cf. SFR* 137 *sqq.*), negarea inerţiei naţionale, a mediocrităţii istorice şi antropologice. Din păcate pentru asemenea reverii, românii „au fost întotdeauna prea călduţi", au „dat ocol evenimentelor" (*SFR* 64), „schema formală a soartei" lor este orizontala, iar noi „ne-am tîrît în vreme" (*SFR* 66 *sqq.*). La întrebarea gravă „Ce rămîne din România în faţa fenomenului revoluţionar?", răspunsul este o decepţie: „Un popor de răzmeriţe, apăsat de mizerie lăuntrică şi exterioară, fără respiraţie revoluţionară mai amplă" (*SFR* 161). Pentru profet, situaţia e într-adevăr disperată, iar răspunsul e din nou ruşinea de a aparţine unei naţiuni bicisnice şi apatice. Alternativa este desigur încercarea, atît de cunoscută din istoria revoluţiilor, de a „lumina" masele inerte, de a le electriza printr-un apel mesianic, pentru a grăbi „schimbarea la faţă" – semnul mistic al unei prefaceri substanţiale: „Fanatizarea României este transfigurarea României" (*SFR* 49).

La o lectură rapidă, nimic nu distinge elanul revoluționar al junelui Cioran de avînturile legionare. Totul seamănă, de la mesianism pînă la violența programului politic („Oamenii în care nu arde conștiința unei misiuni ar trebui suprimați", *SFR* 49), de la diagnosticul situației naționale („Sîntem un popor prea bun, prea cumsecade și prea așezat", *SFR* 95; „*Fondul* nostru? Desigur, multe lucruri bune, dar în sînul lor o rană", *SFR* 112 – plastică descriere a stigmatului etnic), pînă la soluție: mobilizarea maselor împotriva democrației, care este mediocră antropologic (*SFR* 201 *sqq*.), și instaurarea dictaturii, care e necesară (*SFR* 200). Mai subtil, apare chiar o imagine pozitivă implicită a statului totalitar pe baze naționale: Cioran observă că armata și statul sînt excentrice națiunii, iar „[f]uncțiile României sînt disociate una de alta; o ia pe prea multe căi înspre nimic" (*SFR* 146). Repet: dacă facem abstracție de mica simpatie pentru revoluția rusă (el recomanda studiul acesteia pentru viitorul României, fără să știe cîtă dreptate avea să-i dea istoria – *cf*. *SFR* 121 *sqq*.), asemenea exortații și frustrări îl evocă pe Nae Ionescu (marele nostru critic interbelic al democrației) și, în planul politicii, pe legionari.

Totuși, există semnificative – și chiar decisive – diferențe. Ele se găsesc mai curînd pierdute într-o masă textuală prolixă, frecvent redundantă ori contradictorie, dar sînt demne de reținut. Mai întîi, deși e greu de spus cum arată România ideală a lui Cioran (cînd spune „Nu vreau o Românie logică, ordonată, așezată și cuminte, ci una agitată, contradictorie, furioasă și amenințătoare", *SFR* 222, cînd vorbește de o „Românie luminoasă", *SD* 304), el respinge întoarcerea la etnic (*SFR* 190 *sqq*.), crede că democrația e o „necesitate vitală" (*SFR* 179) are cuvinte grele despre naționalism, care „a devenit un cuptor în care dospește mizeria" (*SFR* 164).

Cu asemenea principii contradictorii, oare cum vedea totuşi tînărul Cioran ieşirea din criză a naţiunii? El are uneori cuvinte bune despre autoritarism şi dictatură (alte dovezi: convingerea sa că românii sînt înclinaţi la servitute voluntară: „Mulţimea vrea să fie biciuită şi fanatizată. Apoi vin... ideile", *SFR* 201), dar respinge vehement utopia, suportul ideologic obişnuit al unor atare forme de guvernămînt. El este de părere că o „critică severă a României nu trebuie să fie compensată însă de o utopie", deoarece aceasta din urmă este o „dezertare teoretică din faţa realităţii"; îşi poate dori „o Românie cu populaţia Chinei şi destinul Franţei", dar nu vrea să facă „din viitorul ţării o utopie". Din fericire, chiar specificul naţional, cum şi dacă este, pare să ne fi scutit de înclinaţii utopiste: românul poate fi „capabil de orice, numai de utopie nu", fiindcă distanţa „noastră de utopie rezultă din excesul de luciditate" (toate citatele sînt din *SFR* 104-106). De fapt, nici nu e prudent să aşteptăm „mare lucru de la România – ar însemna să ne condamnăm la decepţii continue" (*SFR* 109), conchide autorul, eliminînd astfel o sursă majoră a stigmatului etnic: frustrarea dată de formularea unor aşteptări prea mari.

Dacă utopia este exclusă atît de net (critica utopiei se va rafina în *Histoire et Utopie*, 1960), cu ea este respinsă şi utopia regresivă, fantasma politică a conservatorilor şi utopia viitoare, care-i mobiliza pe legionari şi comunişti[11]. Cioran nu este sedus de utopie, care este negarea negativului[12], ci alege să trăiască mereu cu negativitatea, în speranţa hegeliană a „conversiunii negativului în pozitiv" (*SFR* 70).

Într-un plan mai subiectiv, cred că în Occident Cioran a încercat, fără să reuşească, să iasă din ambiguitatea iniţială, să readucă întrebarea *„Comment peut-on être Roumain?"* din abisul

psihologic al identităţii etnice stigmatizate în planul metafizic al umanităţii generice, tinzînd secret către soluţia lui Valéry: cînd să ajungă la sine cu întrebarea (el detestă, ne amintim din citate, România şi pe români; nu se detestă pe sine decît cel mult pentru nenorocul de a fi legat genetic de ţară şi de naţiune), Cioran face o volută şi ajunge la genul uman, pentru a deveni „scepticul său de serviciu". Un drum de reconciliere cu originile era deja constatarea că numai ele îl puteau ajuta să rateze, potrivit idealului său paradoxal de a deveni un maestru al disoluţiei, sfîşierii, abisului – un anti-maestru[13]. Cînd întrebarea identitară e răsfrîntă asupra întregii umanităţi, orice reziduu al anxietăţii se risipeşte, iar Cioran, etern obsedat de rădăcinile sale, poate evada totuşi din închiderea metafizică a stigmatului[14].

2. Teorii ale stigmatului. Sugestii pentru românişti

Cariera ştiinţifică a noţiunii de stigmat este impresionantă. O simplă consultare a catalogului unei biblioteci bune relevă existenţa a zeci de titluri potenţial utilizabile, iar capitolele ori articolele din periodice sînt pur şi simplu imposibil de cuprins astăzi într-o sinteză inteligibilă. Totuşi, o cercetare mai atentă nu va putea găsi, în toată această respectabilă bibliografie, o lucrare comparabilă – ca profunzime, inteligenţă, complexitate şi putere de influenţă – cu clasica monografie a lui Erving Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, apărută în urmă cu treizeci de ani[15]. Practic, esenţialul s-a spus în acea carte de proporţii modeste, care îşi propunea doar să treacă în revistă cam zece ani de literatură secundară despre stigmat, deopotrivă cu lucrările mai populare (chiar romane

și memorii), pentru a vedea ce se poate reține pentru sociologie (*S*, Prefață). Între timp, Goffman a inspirat cercetări în psihologie clinică, psihologie socială, antropologie, sociologie, istorie – un corpus considerabil de cercetări empirice (care, în linii mari, validează concluziile din *Stigma*), precum și cîteva contribuții teoretice, care propun paradigme de explicare a unor relații interpersonale în contexte diferite: relațiile asimetrice de putere, dinamica comparației sociale, procesele de categorizare și etichetare, controlul social, stilurile prezentării sinelui în viața cotidiană etc. De bună seamă, evaluarea tuturor acestor eforturi academice depășește puterile și ambițiile mele, ieșind și din cadrul problemei centrale a acestui text, stigmatul etnic la români.

Potrivit lui Goffman, rutinele interacțiunii sociale în interiorul unor cadre consacrate ne permit să întîmpinăm persoanele obișnuite fără ca pentru aceasta să ne concentrăm în mod special (*S* 2). Obișnuința produce o *alteritate anticipată* (Goffman vorbește de *anticipated others*, *S* 2), astfel încît străinul/necunoscutul este primit de o „structură de așteptare” (dacă pot refolosi un clișeu al structuralismelor), care i-a prestabilit categoriile în care poate fi perceput. Aceste coordonate anticipate ale Celuilalt se transformă de regulă în așteptări normative, care, inconștient, construiesc o *identitate socială virtuală*. Contactele sociale reale pot evidenția existența la Celălalt a unui atribut care îl diferențiază în raport cu portretul-robot/categoria prin care ni-l reprezentăm. Dacă acest atribut este negativ, dacă are un (potențial) efect negativ asupra contactului social, dacă este incongruent cu stereotipul anticipativ/normativ, atunci putem vorbi de *stigmat*. Prin urmare, stigmatul este „o discrepanță specială între identitatea socială virtuală și cea efectivă” (*S* 3)[16]. Este important de subliniat că, deși vorbim de un atribut care (potențial) discreditează profund,

trebuie să avem în vedere o relaţie dinamică, determinată cultural[17], nu o entitate stabilă.

Dacă evităm reificarea stigmatului, fiind sensibili în primul rînd la relaţii temporare, dependente decisiv de context, atunci înţelegem că nu toate atributele indezirabile sînt previzibil stigmate: în diferite epoci ale aceleiaşi culturi, sau în culturi diferite, stigmatul este o construcţie socială, o invenţie locală. Bineînţeles, există importante suprapuneri între diversele elaborări independente ale stigmatului, dar, în teoria lui Goffman, accentul nu cade pe recurenţe şi similitudini, ci pe dinamica relaţiei producătoare de stigmat – tensiunea dintre atribut şi stereotip.

Goffman distinge trei tipuri de stigmat: monstruozităţile corpului (diversele diformităţi fizice); tarele caracterului (percepute de ceilalţi ca lipsă de voinţă sau ca pasiuni dominante ori antinaturale, credinţe bizare şi rigide; dovezile exterioare includ un prezent sau un trecut de alienare mintală, detenţie, dependenţă – de droguri, alcool etc. –, homosexualitate, puseuri suicidare, comportament politic radical) şi, în fine, *stigmatul tribal* (rasă, religie, naţiune) transmisibil pe filierele de înrudire (*S* 4). Cu gîndul la cea din urmă, să notăm că toate cele trei clase de stigmate, ca şi stigmatul definit de elini (de la care avem şi cuvîntul, *stigma*: semne corporale menite să divulge ceva neobişnuit sau rău despre condiţia morală a purtătorului), au în comun aceleaşi trăsături sociologice: un individ care putea fi primit fără probleme în cadrul unei relaţii sociale obişnuite posedă o trăsătură care atrage atenţia şi îi îndepărtează pe ceilalţi – stigmatul, această diferenţă nedorită în raport cu persoana anticipată, atîrnă mai greu decît evidenţa tuturor celorlalte trăsături „normale” sau admirabile (*S* 5).

E semnificativă tendinţa „normalilor” (o categorie arbitrară, în fond) de a construi o *ideologie a*

stigmatului, pentru a-l trata pe stigmatizat – această persoană nu tocmai şi nu pe de-a-ntregul umană – diferit decît pe alţii, de regulă pentru a-l discrimina, reprima, reduce la tăcere, marginaliza ori (în cazuri extreme) nimici. Ideologia stigmatului este ipocrită, aş adăuga, deoarece adesea raţionalizează animozităţi şi tensiuni bazate pe alte diferenţe decît cele dramatizate de stigmat: Goffman arată că termeni specifici stigmatului, cum ar fi „bastard" sau „moron" (lista echivalentelor româneşti e şi mai lungă) sînt folosiţi în exprimarea cotidiană drept caracterizări generale, aproape automat, părînd a imputa o sumă practic nesfîrşită de defecte/„păcate" pe baza diferenţei iniţiale, stigmatul (*S* 5). Nu mai insist, fiindcă prejudecata populară care leagă, şi în lumea modernă, imaginea fizică de persoana morală (graşii sînt buni şi indolenţi, oamenii „însemnaţi" sînt vicleni şi periculoşi etc.) pare sortită să reziste oricărei pedagogii sociale a toleranţei, oricăror critici ştiinţifice şi morale.

O întrebare simplă ne ajută să descoperim doi versanţi ai stigmatului: stigmatizatul presupune că diferenţa lui e deja cunoscută de cei cu care interacţionează (sau este imediat perceptibilă), ori că nu e nici cunoscută, nici (imediat) perceptibilă? În primul caz, avem de-a face cu un individ *discreditat*, în cel de-al doilea – cu unul *discreditabil* (*S* 4). Majoritatea stigmatizaţilor au experienţa ambelor situaţii, greu de separat altminteri, dar tensiunea cea mai gravă este produsă de iminenţa discreditării, de precaritatea mijloacelor şi strategiilor de a ascunde de Celălalt trăsătura (potenţial) stigmatică. Viaţa interioară a stigmatizatului e otrăvită şi mai mult de tendinţa sa de a-şi asuma ideile „normalilor" privind propria sa identitate – Goffman consideră că acesta e un fapt crucial (*S* 7). Din aceste pricini, contactele sociale mixte (care îi pun faţă în faţă pe „normali" şi pe stigmatizaţi) devin scena traumatică

a discreditării sau a angoasei generate de așteptarea anxioasă a unei discreditări percepute ca iminentă. Dacă totuși discreditarea se produce, în realitate sau în conștiința suspicioasă a stigmatizatului (pe care nimic nu îl va putea convinge vreodată că acceptarea sa e reală, ori că stigmatul său nu a fost pînă la urmă descoperit), se poate întîmpla ca el să-și „accepte" stigmatul, interiorizînd perspectiva celorlalți asupra diferenței sale (*S* 7), ajungînd să le dea dreptate „normalilor". Rușinea, umilința, chiar ura de sine pot fi rezultatul acestei „acceptări", care se produce mai tipic în contactele cu „normalii" dar poate apărea și în intimitate, la o privire în oglindă sau la un moment de autoevaluare (*S* 7).

Stigmatizatul trăiește astfel într-un continuu stress social, e înclinat să se automarginalizeze (*S* 12-13), să afișeze un aer de bravadă agresivă (*S* 18-19), sau să încerce mascarea ori remedierea stigmatului, dacă este posibil (proteze „invizibile", operații chirurgicale etc., *S* 9). Corecțiile directe ale stigmatului, de natura celor amintite mai sus, nu sînt soluții ireproșabile – totdeauna rămîne ceva expus, iar unele „soluții miraculoase", eventual comercializate de șarlatani, ne arată cît de fără speranță este această cale. Stigmatizatul poate încerca și corecții indirecte, pregătindu-se excelent pentru a trece cu brio de situațiile în care e de așteptat ca el să rateze (un invalid învață sau reînvață să practice un sport etc., *S* 10). La fel de posibil, poate chiar mai răspîndit, este obiceiul stigmatizatului de a încerca să-și explice sau scuze insuccesele prin stigmat; falsa explicație e servită în public sau devine principală resursă psihologică a stigmatizatului pentru a-și depăși sentimentul ratării, chiar dacă este evident – inclusiv pentru el – că, de exemplu, un defect fizic relativ minor nu poate explica orice contraperformanțe afective, intelectuale, financiare etc. Goffman numește această

manieră a insului de a-şi folosi stigmatul „cîştig secundar" (S 10). Pentru a veni mai aproape de stigmatul etnic, să observăm cît de frecvent funcţionează el ca scuză pentru eşecuri strict personale: „Orice om găseşte o scuză că nu e Napoleon. Pune vina pe mediu, pe sărăcie, pe boală sau, dacă e român, pe România" (*SFR* 185) – ne spune Cioran.

Mai subtil, consider eu, stigmatul poate fi utilizat şi ca explicaţie a unor calităţi străine „normalilor", cum ar fi „înţelegerea" (de exemplu: ce înţeleg străinii din problemele noastre?), prin care stigmatizatul încearcă să avanseze norme proprii, eventual stigmatizîndu-l pe „normal"; iar absenţa stigmatului poate fi baza unei răsturnări de perspectivă în care stigmatizatul îl va dispreţui pe „normal" pentru eşecuri care nu au scuza stigmatului: „Dacă eu aş fi fost normal, nu aş fi avut asemenea rezultate proaste" se transformă din scuză în critică. Pe de altă parte, stigmatizatul poate încerca să valorizeze pozitiv anumite experienţe traumatice, pentru a deriva din acestea o formă paradoxală de orgoliu, ca atunci cînd formula *à quelque chose malheur est bon* e radicalizată pentru a recicla stigmatul ca atribut neutru, sau, mai rar, ca prestigiu.

Să ne întoarcem la Goffman, pentru a nota că un alt „cîştig secundar" al stigmatizatului este şi preţuirea disproporţionată a unor realizări altminteri modeste, dar pe care aşteptările normative ale „normalilor" nu le anticipau. Stupoarea occidentalilor care întîlneau pe străzi români vorbitori de limbi străine, exprimată atît de des în lunile de după decembrie 1989 în care „normalii" ne descopereau, este o reacţie asemănătoare. În sfîrşit, e interesant că şi „normalii" au tendinţa de a explica prin stigmat unele mici erori şi stîngăcii ale stigmatizaţilor, pe care însă le poate face oricine. E uşor de înţeles că atunci cînd stigmatul dispare (o carenţă fizică e corectată medical, ori aşteptările normative sînt

diferite), fostul stigmatizat are de găsit o altă explicaţie globală a persoanei sale, pînă atunci construită, la bine („cîştiguri secundare") şi la rău (tot restul experienţei de viaţă), în jurul stigmatului.

Din cele de mai sus şi din sinteza observaţiilor clinice, mărturiilor şi datelor indirecte, Goffman conchide că manipularea stigmatului este o trăsătură generală a societăţii, un proces care intervine oriunde există norme identitare (*S* 130). Atît „normalii" cît şi stigmatizaţii (la limită, rolurile sînt interschimbabile) participă la definirea şi susţinerea constructelor sociale asociate identităţii, şi se poate afirma că participarea lor este oarecum complice, deşi la prima vedere grupurile hegemonice de „normali" au primul şi ultimul cuvînt (*S* 130): elementul comun cel mai spectaculos este tocmai arta individului de a exercita un control strategic asupra imaginilor despre sine şi despre produsele sale, pe care ceilalţi sînt susceptibili de a le folosi (*S* 130)[18]. Alături de „soluţiile" problemei ascunderii stigmatului de care am vorbit, „dezidentificatorii" (*S* 44) sînt mijloace de a controla informaţia socială despre sine: plasate la trecerea de la simbolurile prestigiului către simbolurile stigmatului, semnele „dezidentificatoare" sînt purtători de informaţie socială falsă – portul abuziv al uniformelor sau gradelor e un exemplu strident; mai frecvent pot fi întîlnite persoane sărace care poartă haine cu mărci în vogă (eventual contrafăcute), midinete care îşi arată musafirilor biblioteca (eventual necitită), sau altele asemenea. E o experienţă socială majoră, fiindcă, în diferite ocazii, cu diferite mobiluri, toţi oamenii afişează informaţii sociale false, de regulă cunoscînd şi anxietatea legată de posibilitatea descoperirii de către ceilalţi a identităţii lor „adevărate". În realitate, atît stigmatizatul cît şi „normalul" au semnele şi momentele lor de slăbiciune, cînd sînt vulnerabili. Mai mult, nu avem de-a face cu două

serii opuse de indivizi concreţi, stigmatizaţii şi „normalii", ci cu un proces social complex şi ubicuu prin care orice individ joacă ambele roluri, cel puţin pentru scurtă vreme, în situaţii date: „normalul şi stigmatizatul nu sînt persoane, ci perspective" (*S* 138), încheie Goffman.

*

Spuneam într-o notă la un pasaj anterior că principala evoluţie post-goffmaniană în teoria stigmatului mi se pare a fi dezvoltarea teoriei interacţionismului simbolic după William James (1892: pluralitatea rolurilor sociale duce la personalităţi sociale plurale, *social selves*), C.H. Cooley (1912: variabilitatea nelimitată a personalităţii, în funcţie de context) şi G.H. Mead (1934: felurite personalităţi diferite, *all sorts of different selves*, răspund la tot felul de reacţii sociale)[19]. Am văzut modelul stigmatului oferit de Goffman, în care stigmatizaţii şi „normalii" coparticipă la producerea stigmatului, chiar dacă s-a văzut şi că această coparticipare este asimetrică în defavoarea stigmatizatului; Kurt Lewin, teoretician al urii de sine la evrei, a devenit, după emigrarea în Statele Unite (1932, din Germania prenazistă), un corifeu al teoriei dinamicii grupurilor, acreditînd întrucîtva ideea stigmatului ca formă a urii de sine (vom reveni la această concepţie într-un subcapitol următor); Irwin Katz, menţionat în nota 16, a restrîns stigmatul la experienţa dispreţului pentru anumite grupuri sociale şi rasiale. Adepţii interacţionismului simbolic din anii '80 şi '90 au început prin a considera şi ei că personalitatea *(self)* este creată constant în fiecare context şi relaţie, deci nu doar *simte*, ci *este* altfel (Stryker, 1980). Apoi, s-a trecut la ideea existenţei unei structuri coerente, cu un conţinut remarcabil de stabil, care ne-ar însoţi în toate împrejurările inter- şi intrasubiective

(Greenwald, 1980); de aici s-a ajuns la ideea unor autoimagini *(self-conceptions)* legate de diversele domenii şi situaţii în care evoluează una şi aceeaşi persoană, în funcţie de rolurile sociale pe care le asumă. Practic, orice domeniu poate funcţiona ca o unitate integrată de cunoaştere despre sine, ca o schemă *(self-schema)*, iar identităţile devin în consecinţă scheme de acest tip, organizate în jurul legăturii dintre autoimaginea cuiva şi imaginea diferitelor grupuri la care aparţine (Gurin and Markus, 1988, Thomas, 1984 – cazul etnicităţii).

De o mare semnificaţie pentru discuţia noastră este pasul următor în interacţionismul simbolic, ideea existenţei anumitor aspecte mai maleabile ale personalităţii, care sînt şi cele mai afectate în momente de criză a relaţiilor sociale. E vorba de autoimagini specifice, cu o mare variabilitate situaţională, care au fost numite *euri posibile (possible selves, cf.* Markus and Nurius 1986, Nurius and Markus 1990). Aceste *possibile selves* sînt, cu alte cuvinte, imagini şi concepţii legate de ceea ce am putea deveni, de ce ne-ar plăcea să devenim, de ce ne e teamă să devenim etc. Aici se inserează stigmatul, putînd lăsa neatinse alte aspecte ale sinelui, mai stabile sau legate de alte contexte decît acelea în care atributul devine stigmat. Aş adăuga aici şi memoria sinelui, amintirea situaţiilor marcate (potenţial) de stigmat, pe care le-aş numi, pentru a rămîne în terminologia interacţiunii simbolice, *euri reamintite (remembered selves)*, o categorie ce include atît euri situaţionale efective, cît şi pe cele posibile în trecut. Astfel, obţinem tabloul domeniului de incidenţă al stigmatului: o multitudine de atribute, prezente, trecute sau viitoare, efective sau virtuale. Idealul unei societăţi care nu stigmatizează (s-a putut vorbi de instaurarea unei *stigma-free society*) este deci o simplă himeră.

În acest punct, să lărgim puţin contextul psihosociologic al stigmatului, pentru a examina cîteva categorii semnificative: ruşinea, vina, umilinţa, stînjeneala, victimizarea. Va fi o foarte rapidă trecere în revistă.

Ruşinea era menţionată de Goffman printre principalele reacţii ale stigmatizatului. În istoria şi filozofia culturii, dar şi în psihologie, sociologie şi antropologie, ruşinea este de regulă discutată împreună cu *vina*. Într-o carte legendară, *The Greeks and the Irrational* (1951)[20], E.R. Dodds distinge între *culturi ale ruşinii (shame-cultures)* şi *culturi ale vinei (guilt-cultures)*, reluînd o mai veche dihotomie culturală propusă de Ruth Benedict[21]. Simplificînd, este vorba de opoziţia dintre cultura elină arhaică, aşa cum este ea documentată de opera lui Homer, şi cultura elină clasică, aşa cum ne apare în mai multe izvoare, între care marii tragici (chiar Sofocle, care a fost considerat de exegeţi cel mai homeric poet). În primul context, caracteristică este tensiunea dintre impulsul individual şi presiunea conformismului social, tensiune care face ca orice îl expune pe individ dispreţului sau batjocurii semenilor să fie resimţit ca insuportabil. A te face de ruşine, a-ţi „pierde faţa", prin ieşirea din normele şi codurile prevalente, reprezintă maxima primejdie în viaţa socială. În al doilea context, vina este rezultatul eşecului în tentativa de a te ridica la înălţimea propriei autoimagini, bazată şi ea pe valorile Celuilalt, în primul rînd pe tradiţiile de familie. Desigur, separaţia celor două tipuri-ideale, ruşinea şi vina, este greu de operat în toate situaţiile, iar Dodds previne asupra caracterului ei relativ; în acelaşi timp, dihotomia nu e asociată unei teorii specifice a schimbării culturale, avînd o funcţie descriptivă; în consecinţă, dacă se observă o tranziţie de la epoca homerică la epoca tragică, ea este gradată şi incompletă, încheie Dodds. Cu gîndul la naşterea stigmatului, să reţinem că,

pentru omul homeric, binele suprem nu este să te bucuri de o conştiinţă liniştită, ci să ai parte de *timé*, stima publică[22]. Aşadar, sentimentul vinovăţiei, aflat în creştere treptată în epoca posthomerică, este un rezultat al procesului istoric de emergenţă a persoanei, numit şi „interiorizarea" conştiinţei (Kardiner). Sub impactul raţionalismului elin, grecul devine un personaj tragic, pierzîndu-şi seninătatea plată din *Iliada*, descoperind *hybris*-ul, interioritatea psihologică şi responsabilitatea individuală[23].

Antropologii au adus dovezi suplimentare pentru a descuraja absolutizarea clivajului culturi ale ruşinii – culturi ale vinei, demonstrînd şi insidioasa implicaţie că omenirea progresează de la prima paradigmă spre a doua. Încă E.E. Evans-Pritchard, în 1940, se îndoia de aplicabilitatea distincţiei, arătînd că în multe societăţi primitive indivizii sînt marcaţi mai mult de frică decît de ruşine[24]. Mai recent, studiind aborigenii australieni, John Carroll vorbeşte de *culturi naive*, care sînt, în termenii de mai înainte, „culturi ale vinei superficiale" – cazul culturilor zise primitive[25]. Nu cred că acest autor face altceva decît să anuleze distincţia Benedict-Dodds, reducînd cultura ruşinii la un caz particular al culturii vinei, dar datele antropologice de teren rămîn preţioase pentru identificarea unor paradigme culturale mai complexe decît sugerează dihotomia noastră. Cu toate aceste rezerve, dihotomia rămîne productivă, fiindcă semnalează o diferenţă dintre tipul uman (tip-ideal weberian şi el, desigur) determinat mai ales de norme exterioare şi tipul uman determinat în primul rînd de interiorizarea unor aşteptări normative. Stigmatul este asociat esenţialmente cu cel de-al doilea tip.

În legătură cu propria noastră cultură, Virgil Nemoianu este cel care a folosit, în mai multe studii şi articole, distincţia dintre culturile ruşinii şi culturile vinei, implicînd sau afirmînd că o problemă

a culturii române este și întîrzierea tranziției de la primul la cel de-al doilea tip. În general, temele rușinii și vinovăției nu au la noi tratări teoretice semnificative, poate și fiindcă presiunea vulgatei naționaliste, evident produsă în cadrul mental al unei culturi a rușinii, face dificilă abordarea unor asemenea teme, care perturbă imnele triumfaliste sau introduc tema responsabilității individuale într-un discurs ce imputã de regulă tribulațiile României unor cauze externe. Mi se pare că avem de-a face cu o tăcere semnificativă, cu un gigantic *lapsus* național, care ne face să privim rarele ieșiri ale cîte unui autor patetic în căutare de răspunderi locale sau individuale pentru metehne și nenorociri publice ca pe tot atîtea trădări sau perversiuni. Recepția mesajelor disidenței românești, sub Ceaușescu și sub Iliescu (după iluzia unui respect național pentru oameni ca Doina Cornea, Dan Petrescu, Gabriel Andreescu și ceilalți), ca și cariera *Apelului către lichele* (Gabriel Liiceanu) ori a mesajelor Alianței Civice, ne arată cît de puțin a evoluat societatea românească înspre modelul unei *guilt-culture*. În aceeași ordine de idei, e simptomatică popularitatea persoanelor, instituțiilor și grupurilor care reconfortează orgoliul individual prin exaltarea orgoliului național, păstrînd astfel regula societăților autoritare și – în intenție – totalitare: conștiința individului e o metonimie a conștiinței colective monolitice; nu există variabilitate psihologică individuală, deci nu există alteritate decît la Celălaltul diabolic; în termeni mai generali, totul se petrece ca înainte de apariția istorică a distincției dintre public și privat.

Liberi de asemenea constrîngeri, Paul E. și Jean T. Michelson au elaborat un model al României contemporane ca societate disfuncțională, utilizînd masiv literatura psihosociologică și psihiatrică[26]. Teza centrală a modelului Michelson este că societățile

postcomuniste est-central-europene sînt disfuncționale, ca rezultat al interacțiunii dintre tradițiile și experiențele lor istorice, pe de o parte, și trecutul lor recent comunist, pe de altă parte. În consecință, autorii fac uz de teorii și concepte privind individul disfuncțional, încurajați de autoimaginea umanității lumii comuniste oferită de Alexandr Zinoviev și Mikhail Heller: portretul lui *homo sovieticus*, acest mutant antropologic și metafizic produs de întîlnirea ideologiei marxist-leniniste cu puterea de stat. Viziunile pesimiste ale lui Zinoviev despre lumea sovietică îl fac pe acesta un fel de Ceaadaev modern, care sfîrșește prin a refuza semenilor săi binecuvîntarea banalității, tratîndu-i ca excepții abominabile în raport cu o normă definită de lumea occidentală. Pasul următor este medicalizarea sistematică a discursului despre om și societate, metaforele maladiei fiind altminteri recurente în multe culturi; în formele sale extreme, ca la Zinoviev, omului sovietic i se atribuie tare și defecte specifice, oarecum în maniera în care, mai ales în lumea germană, s-a construit mitul „nervozității evreiești" (*die jüdische Nervosität*), precursoarea urii de sine a evreilor. Cei doi Michelson mă conving totuși că, atenuate *cum grano salis*, anumite observații și teorii din psihologia clinică și din psihiatrie pot inspira cercetările sociale.

Pe scurt, autorii întrebuințează elemente din teoria codependenței, formulată pe marginea studiilor empirice asupra copiilor proveniți din familii abuzive (părinți alcoolici, incestuoși, violenți etc.) și rămași, chiar la vîrsta adultă, prizonierii mentali și comportamentali ai universului pervers în care au crescut. Printre caracteristicile mediului dement al familiilor codependente, cea mai importantă este înlocuirea dezvoltării și evoluției cu strategiile supraviețuirii, pentru depășirea obstacolelor unui context nesigur, ostil, arbitrar, niciodată prezentat

ca atare. Negarea evidenţelor, condamnarea victimelor, strategiile şi discursurile de acoperire, evacuarea responsabilităţii (atît a victimelor cît şi a celor ce victimizează), definirea victimizării arbitrare ca act de justiţie, atmosfera generală de anxietate şi suspiciune, sentimentele de insecuritate, mecanismele de autoiluzionare (între care raţionalizarea, care, la limită, justifică orice abominaţie), refuzul realităţii, memoria selectivă – iată elemente care se întîlnesc în contextele disfuncţionale. Nu e greu să le regăsim la scara istoriei unei societăţi.

Dintre reacţiile indivizilor disfuncţionali, cîteva evocă direct naşterea stigmatului etnic. Astfel, ştim de la psihiatri că indivizii crescuţi în familii disfuncţionale sînt marcaţi de „frică, vină, mînie, vacuitate, singurătate, neajutorare, lipsă de speranţă, depresiune, tristeţe, autodevalorizare, suspiciune şi sentimentul de a fi diferiţi de ceilalţi”[27]. La fel de semnificativă este şi distincţia între „ruşine normală” şi „ruşine toxică”, operată de John Bradshaw: în vreme ce ruşinea normală/sănătoasă este o emoţie umană benignă şi salutară în procesul de definire şi menţinere a propriei persoane (fiind fundamentul psihologic al modestiei şi măsurii), ruşinea toxică este dezumanizantă, deoarece este ruşinea transformată în stare, în fel de a fi, în *identitate*. Ruşinea toxică este, în termenii noştri, o sursă de stigmat, fiind, ca şi acesta, insuportabilă, şi ducînd, asemeni lui, la autodispreţ, nevroză, încercări de producere şi impunere socială a unui eu fals, lipsit de defecte[28]. În sfîrşit, *victimizarea* este o trăsătură comună a contextelor violente, private sau publice. Fenomenul prezintă o versiune subiectivă, autovictimizarea, autoatribuirea condiţiei de victimă şi perpetuarea ei; o situaţie interesantă este aceea în care, aparent paradoxal, victima găseşte o justificare, chiar o sursă de respect pentru sine, în condiţia sa nefericită – ceea ce ne aminteşte de „cîştigurile secundare”,

micile profituri ale stigmatizatului. Mai mult, se înregistrează şi persoane care par predispuse să devină propriile victime, din deficienţă, înclinaţie instinctivă, impuls psihologic sau chiar din decizie conştientă[29]. De aici pînă la victimizarea colectivă şi chiar la cultul condiţiei de victimă, distanţa e mică. Iar lectura istoriei româneşti sau *Mioriţa* le reamintesc celor doi cercetători americani teoriile expuse mai înainte.

*

Am mers prea departe? Deşi am promis să demedicalizez problema stigmatului, am recurs totuşi pînă şi la psihiatrie, întrucîtva îndemnat de un pasaj din Cioran: e vorba de celebra „Lettre à un ami lointain", adresată lui Noica (se cunoaşte preţul plătit de acesta pentru asemenea schimburi de idei: episodul a fost un pretext pentru ca destinatarul şi cîteva naturi afine să fie condamnaţi la închisoare şi domiciliu obligatoriu), care deschide *Histoire et Utopie*. Cioran, am văzut, scria des că şi-ar face altă genealogie, şi-ar schimba strămoşii, ar vrea să fie orice altceva, chiar canibal, numai român nu (*cf. De l'inconvénient d'être né*, unde are grijă să adauge imediat că e o aberaţie să vrei să fii altceva decît eşti). În scrisoarea deschisă către Noica, Cioran mărturiseşte că e urmărit de originile sale, iar această emoţie se traduce la el în termeni negativi, într-un limbaj al autopedepsirii şi umilirii, întrebîndu-se dacă nu cumva un asemenea patriotism ar trebui să intre în atenţia psihiatriei (*HU* 2).

Dedramatizînd, cred că semnificaţia ideilor expuse în acest subcapitol pentru studiile româneşti rezidă în posibilitatea de a imagina un program de cercetare – pe care, am mai spus-o, abia dacă îl iniţiez acum. Acest program porneşte de la o fină sugestie a lui Goffman (*S* 32): „Istoria naturală a

unei categorii de persoane cu un stigmat trebuie distinsă clar de istoria naturală a stigmatului însuşi – istoria originilor, răspîndirii şi declinului capacităţii unui atribut de a servi ca stigmat într-o anume societate [...]". Eu mă simt mai atras de a doua direcţie de studiu, fiind în acelaşi timp conştient că separarea celor două planuri de anchetă este aproximativă. Atributul a cărui carieră stigmatică este punctul meu de interes este chiar *român/românesc*. El are o apariţie tîrzie în cultura noastră, iar studiul derapajului acestui atribut către condiţia de stigmat începe practic la întîlnirea lumii româneşti arhaice cu alteritatea occidentală, în cadrul procesului istoric al modernizării. E interesant de observat cum un atribut în principiu neutru, *român/românesc*, începe, chiar o dată cu resemantizările sale moderne din secolul trecut, să acumuleze trăsături negative, o aură ambiguă, în funcţie de ridicarea ideologiei naţionale la rangul de matrice hegemonică a discursului public. Paradoxal, pe măsură ce Naţiunea şi imaginile asociate ocupau orizontul vieţii noastre intelectuale şi politice, evoluînd treptat către statutul de unic idiom al disputelor sociale moderne, atributul neutru era erodat de un discurs rebel, născut din frustrările modernizării şi din comparaţia obsesivă cu Occidentul, dar potenţat de confruntările politicii curente. Treptat, demagogia naţionalistă a acoperit discursul primei generaţii de modernizatori – patrioţii de tip postluminist şi *Risorgimento* –, eşuînd în monotonie festivistă, nu fără accente de grotesc, ridicol şi absurd. Atunci, printre discursurile alternative ce se experimentau în România, la o extremă a direcţiei occidentalizante, a apărut o retorică a stigmatului, copia negativă a litaniei orgoliului etnonaţional, pandantul său inevitabil. Occidentul a fost reinstituit de acest nou discurs radical ca referinţă obligatorie, unică măsură a

tuturor lucrurilor, iar mecanismul identitar propus de o parte influentă a intelighenţiei noastre a început să angreneze valori negative, adesea afişate cu ostentaţie, ca un fel de charismă răsturnată[30].

Întrebarea *„Comment peut-on être Roumain?"* s-a înfiripat de prin anii 1820, de la primele contacte cu Occidentul la care participă români cu ambiţia arderii etapelor, accelerării istoriei – cu fixaţia comparaţiei. Generaţia de la 1848, în tot optimismul general, avea să înveţe repede, cel puţin în exil şi nu de puţine ori tragic, lecţia organicistă, respingînd de la o vreme iluzia saltului istoric, dar conchizînd prematur că, dacă schimbările lumii româneşti nu se produc în ritmul şi în sensul dorite de ei, nu se mai produc niciodată, în parte şi fiindcă plaiul mioritic este populat de o lume pitică, nedemnă de trecutul glorios al vulgatei istoriografice naţionale – poate chiar blestemată. Articularea întrebării identitare de către Celălaltul occidental, ironic şi dispreţuitor – sau aşteptarea anxioasă a acestei întrebări –, precum şi interiorizarea deznodămîntului acestei scene simbolice vor fi condiţia esenţială a transformării atributului în stigmat. La suprafaţa fenomenului românesc, triumful modelului metafizic al identităţii naţionale (cu surse în lumea germană) în competiţia cu modelul contractualist (cu surse franceze) – pentru a da cîteva exemple: discuţia specificului naţional, protocronismul – părea să pună capăt frămîntărilor intelighenţiei, oferindu-i alternativa unei iluzorii, dar atrăgătoare împăcări cu sine. Eu cred că tocmai această victorie aparentă a românităţii metafizice a accentuat înclinaţia spre autocritică şi desconsiderare de sine la unii intelectuali români, pentru simplul motiv că a eternizat o dezbatere a identităţii în termeni abisali, foarte apropiaţi de zona periculoasă a temeiurilor metafizice ale persoanei. Pe de altă parte, persistenţa modelului german al etnicităţii, caracteristic statelor recente şi/sau cu

sentimentul (poate inconştient al) precarităţii, ne dezvăluie dificultatea intelighenţiei şi politicienilor de a se identifica realmente cu statul pe care eventual pretindeau că îl reprezintă sau apără. Altfel spus, consider că, asimilînd foarte greu modelul statului ca principiu identitar colectiv, lumea românească a rămas să cunoască torturile interminabile atît de dramatic transcrise de Cioran.

În acelaşi sens, cultura română modernă a plasat în centrul său chestiunile identităţii, în special după instalarea unor conflicte între scenariile de modernizare, după maturizarea şi occidentalizarea instituţiilor. Invenţia folclorului ca deculturaţie a românităţii tradiţionale[31], naşterea a ceea ce eu numesc identitate discronică – instabilitatea autoreprezentării temporalităţii româneşti, avînd ca rezultat, în raport cu seria istorică-etalon, Occidentul, autoimagini şi idealuri ale, respectiv, întîrzierii, sincronismului, protocronismului –, amestecul tot mai inextricabil între mistica etniei, dreptul istoric al Naţiunii şi raţiunea de stat, toate aceste procese au agravat criza identitară românească. Stigmatul este, bineînţeles, doar una din alternativele de răspuns la sfidările unei istorii complexe. Dar, în opinia mea, spune mai mult despre noi decît rarele răspunsuri reuşite.

3. Expresii ale stigmatului colectiv în alte culturi

Îl citesc oare ruşii pe Cioran? Pentru puţinii care îl vor fi citind, problemele genealogice şi identitare ale filozofului român sună foarte familiar: cam cu un secol înainte, Piotr Ceaadaev (1794-1856) a scris despre Rusia şi ruşi cam tot ceea ce avea să scrie Cioran despre România şi români, dacă nu cumva cu un plus de radicalism disperat[32]. Din perspectiva

timpului intern al celor două culturi – rusă, respectiv română –, acest decalaj de un secol este fără importanţă, dar pare să se explice, dacă nu e pur şi simplu fortuit, prin decalajul simetric al celor două modernizări: începută sub Petru I, cu mai bine de un secol înainte de modernizarea noastră occidentalizantă (nu socotesc modernizarea fanariotă, care, asemeni culturii neogreceşti, nu ducea în sensul evoluţiilor vest-europene), transformarea Rusiei într-o ţară „europeană" (adică: una care admite modelul occidental) a generat o serie de crize identitare, între care aceea ilustrată de Ceaadaev, tocmai după ce experimentele sociale, politice, culturale, militare şi economice demonstraseră cît de complexă şi dificilă era alinierea la Occident. Momentul Ceaadaev, dincolo de personalitatea lui Ceaadaev, este concluzia pesimistă a peste un veac de aşteptări frustrate. *Mutatis mutandis*, acelaşi fenomen s-a petrecut la noi cu Cioran.

Născut şi crescut în mediul opoziţiei aristocratice (prinţul Mihail Şcerbatov, marele inamic al Ecaterinei, era unchiul său), Ceaadaev a resimţit foarte devreme influenţele *Weltanschauung*-ului aristocratic, inspirat de cosmopolitism şi de cultura franceză a Luminilor. Deşi pare bizar, chiar unic, prin critica violentă pe care o face valorilor lumii ruse, Ceaadaev (admirat, între alţii, de Puşkin, de occidentalizantul Herzen şi de un inamic teoretic, slavofilul Homiakov) a fost totuşi „cel dintîi care a formulat mai multe probleme abordate apoi de gînditori diferiţi, cum ar fi slavofilii şi occidentalizanţii, Dostoievski şi Cernîşevski, populiştii şi Vladimir Soloviov. În spiritul lui Ceaadaev, aceste probleme aparent eterogene formează un sistem coerent"[33]. A fost un admirator al lui Schelling, pe care l-a şi întîlnit, căruia i-a scris, dar citise şi alţi autori germani, între care Kant şi Hegel, ultimul altminteri puţin cunoscut în epocă de către ruşi. Dar probabil

că cea mai importantă înrîurire asupra viziunii lui Ceaadaev au avut-o filozofii francezi conservatori: Bonald, Ballanche, de Maistre (pe care se pare că l-a şi întîlnit), Chateaubriand şi Lamennais (din perioada „teocratică"). Este o genealogie spirituală de care Cioran nu este străin. Diferenţa principală între cei doi mari pesimişti este, în planul doctrinei, marea înclinaţie a lui Ceaadaev către catolicism (mai exact, către ideile romanticilor francezi şi germani care se raportau la catolicism), tentativa sa de a sintetiza tradiţionalismul preromantic, antiluminist şi forma de catolicism amintită: o sinteză a catolicismului „clasic" şi a celui „romantic"[34]. Totuşi, întîlnim elemente similare şi la Cioran, deşi nu în contextul stigmatului, după cum întîlnim şi atitudinea oarecum complementară – critica severă a creştinismului ortodox şi a tradiţiei bizantine. Fără să ne preocupăm de ansamblul gîndirii ilustrului şi controversatului autor rus[35], să vedem, prin mai multe citate, în ce măsură exprimă el tensiunile stigmatului colectiv.

În prima din faimoasele sale scrisori filozofice, scrise în franceză la întoarcerea din străinătate (1826, cam pe vremea experienţei occidentale a lui Dinicu Golescu)[36] şi adresate unei doamne, Ceaadaev face următoarele consideraţii despre Rusia:

> „Faptul că sîntem de-abia pe punctul de a descoperi adevăruri dintre cele mai banale în alte părţi de lume şi chiar, în anumite privinţe, la popoare mai puţin înaintate decît noi constituie una dintre cele mai deplorabile particularităţi ale bizarei noastre civilizaţii. Şi aceasta pentru că noi n-am mers niciodată în pas cu celelalte popoare; noi nu aparţinem nici uneia dintre marile familii ale speciei umane; noi nu sîntem nici ai Occidentului, nici ai Orientului şi nu avem tradiţiile nici ale unuia, nici ale celuilalt. Situaţi parcă în afara timpului, educaţia universală pe noi nu ne-a atins" (*SF* 24-25).

Sentimentele marginalităţii, decalajului şi excluderii, nesiguranţa identitară (indecizia dintre Occident şi Orient, de fapt complexul excluderii din amîndouă) desenează marile linii ale excepţionalismului rus. Potrivit lui Ceaadaev, ruşii se simt mai străini de baştina lor decît se simt nomazii de stepele prin care pribegesc, se simt străini în propriile familii, pretutindeni inadecvaţi şi pasageri (*SF* 26). În vreme ce alţii treceau prin epoci dinamice şi inventive, scrie marele admirator rus al Evului Mediu occidental, perioada corespunzătoare din istoria Rusiei „a fost saturată de o existenţă cenuşie şi întunecată, fără de vigoare, fără energie, neînsufleţită decît de ticăloşie, neîndulcită decît de servitute" (*SF* 27). Totul, în Rusia, este prezent lipsit de trecut şi viitor, „fermentaţie haotică" şi izolare, după începuturi tulburi, în „abrutizare imobilă" (*SF* 27). Ruşii sînt nişte „copii nelegitimi, fără moştenire", străini lor înşişi (retorica inadecvării şi alienării este fără egal sub pana lui Ceaadaev), trăind într-o cultură în întregime importată şi imitată (*SF* 28), ca un fel de copii ce cresc fără a se maturiza (*SF* 29). Ei „sînt un popor de excepţie", dar e o excepţie fără onoare: „Ne numărăm printre acele naţiuni care par să nu facă parte integrantă din specia umană, ci există pentru a da lumii o mare lecţie" (*SF* 29); „ai putea crede că în cazul nostru legea generală a umanităţii a fost revocată" (*SF* 32-33).

Deşi Ceaadaev admite că ruşii nu au monopolul viciilor, iar occidentalii nu-l au pe cel al virtuţilor (*SF* 32), el deplînge la compatrioţii săi lipsa echilibrului (*SF* 30), „temeritatea leneşă" (*SF* 31), descoperind în caracterul lor naţional sursa unei vieţi lipsite „de sens, de experienţă şi de previziune" (*SF* 31). Numai o minoritate fără impact „meditează", masele somnolente cel mult „simt" (*SF* 32), cu toţii fiind loviţi de o desăvîrşită sterilitate spirituală,

putînd cel mult strica orice iau de la alţii: „Noi nu am vărsat nici o singură idee în ansamblul ideilor omeneşti; nu am contribuit cu nimic la progresul spiritului uman, şi tot ce ne-a revenit nouă din acest progres – am desfiinţat" (*SF* 33).

Care să fie cauzele unei decăderi atît de complete? Exasperat, Ceaadaev e tentat să accepte explicaţii extreme. Ele pot fi rasiste (e una din derivele posibile ale oricărei concepţii despre specificul naţional): „Avem în sînge un nu-ştiu-ce care respinge orice progres autentic" (*SF* 33-34). Sau chiar meteorologice/cosmice: „clima ne poate suscita serioase îndoieli privitoare la faptul că [Rusia] ar fi fost destinată populării ei de către nişte fiinţe raţionale" (*SF* 46, „Scrisoarea a Doua"). Mai credibile îi par gînditorului raţiunile sugerate de o filozofie a istoriei ruse şi europene, începînd cu efectele Schismei. Ceaadaev pune la îndoială meritele ortodoxiei, care nu a reuşit să scoată gloatele abulice din închiderea spirituală asociată condiţiei lor de robi. Astfel, neputînd să mobilizeze energiile populare, ortodoxia a avut un efect invers în raport cu religia *în genere* (e vorba de fapt de catolicism), lăsîndu-i pe oameni sub apăsarea unei „vini fatale", o „insuportabilă povară" care, în absenţa spiritului religios – se implică – se prăbuşeşte şi mai jos, în „dezgustul de sine" (*SF* 51). Sub semnul izolării religioase şi naţionale, Rusia era totuşi zadarnic creştină – şi abisinienii sînt –, istoria ei rămînea sterilă, tradiţiile nu se coagulau, iar „mizerabilul Bizanţ" (*SF* 34) devenea idealul unei lumi minore, „desprinsă de idealitate" (*SF* 46). În vreme ce Europa (cuvîntul are la ruşi, ca şi la alţi est-europeni, conotaţii de autonomie, alteritate şi distanţă) mergea înainte şi îşi rafina civilizaţia, Rusia se complăcea în torpoarea letală a Bisericii Ortodoxe, în ciuda eforturilor lui Petru I. Prima scrisoare filozofică, singura publicată în timpul vieţii autorului (în revista *Teleskop*, 1836),

era datată dintr-o imaginară Necropolis, locul simbolic al antidestinului rus.

Spre deosebire de scrierile lui Cioran despre identitatea românească, opera lui Ceaadaev a avut efecte directe, imediate și de lungă durată. Pe cînd Cioran avea să rămînă oarecum izolat și excentric, datorită exilului și datorită instaurării comunismului (deși, cum vom vedea chiar la Noica, diatribele tînărului radical nu erau atît de stridente în perioada interbelică), Ceaadaev a devenit referința obligatorie a culturii ruse prerevoluționare, în raport cu care, aproape simetric, s-au cristalizat cele două curente majore ale vieții intelectuale și politice ruse din secolul trecut, occidentalismul și slavofilismul. Mai mult, chiar stînga timpurie rusă, pe filiera socialismului unui Herzen atît de impresionat de Ceaadaev, precum și narodnicismul au trebuit să se raporteze la ideile sale. Dar, asemeni lui Cioran, Ceaadaev a rămas, în pofida pesimismului ideilor sale, greu situabil, ambiguu, paradoxal – ca orice gînditor al crizei. La început, imediat după apariția primei epistole, părintele filozofiei originale ruse a fost aspru pedepsit: revista care îl publicase a fost desființată, redactorul ei – exilat, cenzorul însuși – concediat, iar autorul – ostracizat. A fost declarat nebun, i s-a fixat domiciliu forțat, cu pază de poliție și control medical zilnic, cu o plimbare zilnică supravegheată. Țarul însuși a dispus toate aceste represalii, un gest pe măsura șocului lumii ruse educate, care cunoștea pînă atunci foarte puțin ideile ceaadaeviene – manuscrisele circulaseră, autorul era asiduu în saloane, unde era venerat și, după un timp, avea să revină (Herzen îl evocă astfel: elegant, melancolic, tăios, vorbind rar, stînjenitor dar admirat, „un protest viu”, „un veto în carne și oase”, „un reproș cernit”[37]).

Pînă la urmă, nu numai vehemența provocării Socratelui moscovit a garantat impactul său intens și îndelungat[38]. Cred că mai profundă a fost lecția sa

generală, și anume dezvăluirea caracterului problematic al identității ruse moderne, sfîșiată între himera Occidentului și magnetismul propriei evoluții organice. De altminteri, Ceaadaev a încercat o imposibilă reparație a scandalului provocat de unica sa publicație, scriind imediat după izbucnirea lui o „Apologie d'un fou", în care relativiza unele aserțiuni și se arăta mai conciliant în privința maledicțiunii ruse. Gestul nu a convins pe nimeni, fie și pentru că autorul își păstra teza atît de iritantă potrivit căreia poporul rus era incapabil de creativitate istorică spontană, ataca din nou pozițiile ce urmau să compună expresia clasică a repertoriului slavofil (*SF* 172-173), continua să vadă în Rusia un „teritoriu neprielnic" (*SF* 180), conchizînd că istoria Rusiei e dominată de geografie (*SF* 182). Nimeni nu putea trece peste provocarea lui Ceaadaev, oricît ar fi pretins el că totul nu fusese decît o autocritică normală (pînă la un punct, așa și era), „o mîhnire întunecată, exprimată în cuvinte vehemente, nimic altceva" (*SF* 176), un act patriotic – mai patriotic decît tiradele tot mai prezente ale slavofililor. Numai evenimentele occidentale din 1830 și 1848, interpretate de Ceaadaev, în bună tradiție conservatoare, drept erori istorice, l-au mai făcut să-și amendeze judecățile aspre asupra Rusiei: descoperea că Occidentul nu e nici el perfect și avea astfel mai multă indulgență pentru propria sa țară. Pe de altă parte, elementele conservatoare ale gîndirii sale se atenuează cu trecerea anilor, pesimismul devine complet: cu atît mai amar condamnă el utopiile regresive ale slavofililor, în ciuda toleranței sale crescînde pentru Homiakov (i-l recomandă contelui Circourt în 1846, pentru a-l publica în gazetele franceze) și doctrina pe care o reprezenta. În mod ironic, nici criza civilizației occidentale (pe care el o percepea dezamăgit) nu-i mai putea aduce altceva decît eșecul tentativei sale de a concilia conservatorismul rus cu occidentalismul.

Din perspectiva concepției mele despre stigmatul etnic, este relevant raportul lui Ceaadaev cu imaginea Rusiei produsă de occidentali, deoarece consider că o acută criză de identitate, care ajunge la obsesia stigmatului, nu se poate produce fără contribuția alterității[39]. Astfel, imaginea Rusiei ca *tabula rasa* (care ne aduce aminte de concepția lui Locke despre spiritul uman), în care totul era de făcut, circulase deja: Leibniz o formulase după reformele petrine, Diderot – pe marginea legislației introduse de Ecaterina a II-a. De Bonald (*Pensées sur divers sujets...*, 1812) scrisese că Rusia, situată între Europa și Asia, e încă neformată, iar rușii sînt încă nomazi, „au moins d'inclination". De Maistre, ambasador al Regatului Sardiniei în Rusia, credea că această țară ignoră anumite adevăruri universale, datorită izolării; în opinia lui, cauza izolării era Schisma, iar soluția era conversiunea la catolicism. Dacă *Les Soirées de St. Petersbourg*, apărute doar în 1837, nu puteau marca scrisorile filozofice ale lui Ceaadaev – scrise înainte –, ideile lui Joseph de Maistre erau notorii în mediile aristocratice ruse; este posibil ca opoziția lui Ceaadaev față de șerbie să nu fie decît o reacție la cinica recomandare a francezului către Alexandru I de a conserva privilegiile nobilimii și de a renunța la orice formă de emancipare a țărănimii, care trebuia să rămînă în sclavie, deoarece Biserica Ortodoxă nu putea îndeplini rolul social jucat de catolicism în Occident (*Quatre chapitres sur la Russie*, 1811).

Fapt mult mai rar, Ceaadaev însuși l-a influențat profund pe faimosul conservator catolic francez care a dat o descriere memorabilă a Rusiei, marchizul de Custine. Acesta din urmă ne-a lăsat, în *La Russie en 1839*, o schiță de portret a lui Ceaadaev, un rezumat al primei *Scrisori* și o descriere a scandalului care îi urmase. Totuși, judecînd după ansamblul scrierii marchizului, pe lîngă influențele directe ceaadaeviene,

se poate spune că multe corespondenţe între viziunile celor doi autori se explică prin sursele lor sociale şi intelectuale asemănătoare, precum şi prin *doxa* unei părţi radicale a elitelor ruse.

*

O formă fascinantă a stigmatului etnic este ura de sine a evreilor, singura teorie a stigmatului colectiv care a parcurs integral drumul de la mit, trecînd prin faza pseudoştiinţifică, la statutul de categorie juridică. În continuare, evocînd în treacăt existenţa unei relativ bogate bibliografii psihologice, psihiatrice şi sociologice privind noţiunea de ură de sine ca principiu identitar general[40], mă voi concentra asupra primelor două etape ale parcursului evocat mai sus, cele mai relevante pentru tema acestui studiu[41].

Pentru bunul-simţ, ura de sine pare neverosimilă. Într-adevăr, este oarecum greu de admis că indivizii aparţinînd unor grupuri discriminate reacţionează atît de ciudat la excludere, diabolizare ori pur şi simplu exterminare, cînd tocmai persistenţa unui inamic comun ar trebui să funcţioneze ca factor de coeziune. Şi totuşi, în mai multe epoci şi în mai multe culturi, din antichitate pînă astăzi, s-a putut observa efectul coroziv al stereotipului format în interiorul unor grupuri dominante asupra autoimaginii marginalilor şi a grupurilor dominate. Tendinţa victimei de a-şi copia persecutorul e mult mai bine cunoscută, dar în aceste cazuri atenţia e reţinută de perversa fuziune de caractere care face interschimbabile persoanele lor morale (a se vedea literatura fenomenului concentraţionar comunist, de pildă, cu o paradigmă incredibilă în „fenomenul Piteşti"). Situaţiile în care foştii persecutaţi reproduc contextul persecuţiei atunci cînd ar avea şansa ruperii ciclului este prea banală pentru a mai necesita lămuriri: recruţii,

novicii, noii deţinuţi etc. îşi oferă o ciudată compensaţie pentru riturile umilitoare, chiar violente, ale „iniţierii" lor de către „veterani", supunîndu-i unor tratamente similare pe nevinovaţii care le iau locul atunci cînd ei ocupă (prin lăsarea la vatră a contingentului anterior, promovare, punere în libertate) nişa privilegiată. Uneori, foştii persecutori cunosc o scurtă perioadă de egalitate complice, care e sărbătorită printr-o acţiune comună îndreptată împotriva noilor ţapi ispăşitori.

Ura de sine are alte resorturi psihosociologice. Ea se naşte atunci cînd individul exclus acceptă mirajul identităţii care îi este atribuită de grupul său de referinţă. Interiorizînd imaginea sa ca figură a alterităţii, individul speră (de regulă inconştient) să atenueze vehemenţa excluderii sale, crezînd frecvent că negarea şi, în mod ideal, eradicarea diferenţei atribuite de grupul de referinţă va duce la acceptarea sa ca membru al acestui grup. Această iluzie a şansei de a fi acceptat e posibilă deoarece grupul privilegiat îi apare marginalului ca omogen (ierarhiile şi categoriile interne se percep greu din exterior) şi întemeiat raţional, tocmai pe baza posesiunii comune a atributelor care, lipsindu-i lui, îl fac – pe bună dreptate, începe să admită – un exclus. La rîndul său, grupul hegemonic e înclinat simultan să includă (pentru a-şi mări puterea şi a desfiinţa ameninţarea implicită, reală sau falsă, formulată de existenţa Celuilalt) şi să excludă (pentru ca, reificîndu-şi puterea prin prezenţa celui lipsit de putere, să se consolideze). Din jocul complex al excluderii şi iluziei includerii, pe care l-am simplificat aici foarte mult, individul marginal care îşi acceptă alteritatea nu poate ieşi decît prin identificarea unei alterităţi şi mai diferite, în urma însuşirii criteriilor grupului hegemonic. În consecinţă, el identifică în propriul său grup personificări şi mai flagrante, şi mai ireductibile, ale diferenţei relevante, pe care – mai

intransigent decît grupul de referință – le stigmatizează. Așa se naște regionalizarea stigmatului colectiv (etnic, de exemplu): prin izolarea unei provincii, a unei clase, a unui grup dialectal din sînul limbii sale materne etc. – care va deveni locul geometric al propriei sale negativități. Cînd acest proces de evacuare și circumscriere a alterității indezirabile este dificil, cînd impostura exclusului care se transformă (niciodată suficient), de dragul includerii este dezvăluită de segmentul conservator al grupului de referință, ori este brusc insuportabilă chiar exclusului, acesta – dacă nu se întoarce rapid în închiderea alterității sale pentru a-și construi din ea un prestigiu (ca unii mari naționaliști, sioniști, bolșevici etc.) – își va urî semenii și originile pînă la ura de sine. La evrei, Anna Freud a explicat „identificarea cu agresorul" prin dorința lor ca, acceptînd păcatele și tarele atribuite de antisemiți, să scape de frica – intensă și, din păcate, justificată – de a nu fi tratați ca evrei.

Cred că este inutil să insist că asemenea convulsii identitare sînt suficient de răspîndite și suficient de arbitrare – nu toate grupurile discriminate ajung la ură de sine; există forme culturale și istorice foarte deosebite ale aceluiași fenomen – pentru a fi interesante și pentru cercetătorii istoriei românești. În interesul lor, să mai privim puțin istoria urii evreiești de sine.

Corifeii etnopsihologiei făceau mare caz de tendința anumitor grupuri etnice de a se evalua autocritic. Autocritica era pentru Moritz Lazarus marele merit al evreilor (Lazarus, ne amintim, era și el evreu), dovada sănătății lor mentale. Ceea ce deplîngeau alți evrei era deriva poporului clasic al autocriticii către o formă patologică a sănătoasei înclinații; ura de sine. De fapt, anii 1880 sînt momentul fuziunii a două teme diferite: evreul ca persoană autocritică în mod salutar și natural, pe de

o parte, și evreul ca membru al grupului de risc al Maladiei (alteritatea evreului fusese medicalizată încă din Evul Mediu, prin transferul familiarității cu boala datorat profesiunii – mulți evrei „vizibili" erau medici – asupra tuturor evreilor, urmat de ștergerea referinței profesionale). Problema se complică prin combinarea alterității religioase cu atribuirea unei alterități rasiale (credința că evreii erau parțial de rasă neagră, datorită amestecului cu negrii în perioada diasporei alexandrine era curentă) și sexuale (credința că evreii nu respectau tabu-ul incestului). Astfel, s-a ajuns la ideea maladiei specifice, „nervozitatea evreiască" *(die jüdische Nervosität)*, predispoziția excepțională a evreilor de a suferi de boli mintale. Acest mit medical a fost „demonstrat" cu date statistice prost interpretate și susținut de autoritatea unor figuri ca marele psihiatru francez Charcot (profesorul lui Freud) sau Krafft-Ebing. Treptat, la cumpăna secolelor XIX și XX, ideea unei *psychosis judäica* era deja un clișeu, pentru a deveni, în retorica freudiană, *complexul evreiesc*. Explicațiile erau dintre cele mai diferite, de la cele religioase și mistice (evreii plăteau pentru două milenii de păcate și crime) la cele „științifice": recurența incestului la evrei, endogamia și consanguinitatea, (dimpotrivă) metisajul extrem, rezultatul inevitabil al dezrădăcinării, al vieții preponderent urbane, al tensiunii intelectuale prelungite etc. Freud, Cesare Lombroso (teoretician al degenerării, evreu și el), Alfred Adler (teoretician al inferiorității, și el evreu) au adus un prestigiu suplimentar mitului, cu atît mai credibil cu cît antisemiții ne-evrei nu aveau decît să reia ideile antisemiților evrei – și lista acestora e lungă, de la părinții sionismului înșiși la personalități de talia unor Otto Weininger, Marx, Fritz Mauthner, Karl Kraus.

Așadar, ideea de ură de sine era deja foarte răspîndită printre intelectualii evrei la începutul

secolului nostru, constituind una din modalităţile centrale în procesele de diferenţiere din interiorul lumii iudaice moderne, mult mai eterogenă şi mai divizată decît a fost ea prezentată de antisemiţi (a se vedea, de pildă, carierele stereotipurilor „evreu austriac", „evreu răsăritean/galiţian" etc., de la încarnări ale evreului ideal la personificări ale stigmatului). Chiar Theodor Lessing contribuise la impunerea clişeelor urii de sine, înainte de a-şi sistematiza opiniile în cartea menţionată: vizitînd Galiţia în 1906, el a publicat în cel mai citit ziar evreiesc german nişte note de călătorie atît de negative la adresa evreilor de acolo, încît a fost imediat citat în publicaţiile antisemite – care, prin comparaţie, nici nu erau atît de scandaloase. Lessing vitupera în acele articole stereotipul evreului răsăritean, pe care îl contrasta cu cel occidental. În cartea din 1930 (în acel an, acest evreu convertit la protestantism era deja un adept al sionismului german), Lessing îşi schimbă complet ţinta, înfierînd acum pe evreul occidental asimilat. Pentru el, ura de sine includea acum doar extremele patologice ce rezultau din interiorizarea conflictului trăit de evrei în Occident. Totuşi, amănunt grăitor, el nu se includea pe sine în această dramă identitară. Oare nu la aceasta slujeşte, inconştient sau nu, retorica urii de sine? Nu cumva tocmai la evitarea situaţiei în care întrebarea *„Comment peut-on être...?"*, pusă de individ în legătură cu propriul grup (etnic, de exemplu), ameninţă să se pună în legătură cu propria identitate?

*

Problemele identitare ale ungurilor ar trebui mai bine cunoscute în România, deoarece ungurii ne sînt mai mult decît vecini: Transilvania, cu experienţa ei milenară de tensiuni româno-maghiare, cariera

minorităţii maghiare în statul naţional român, folosirea ideologică şi politică a acestor două teme de către guvernele şi intelighenţiile de la Budapesta şi Bucureşti, toate acestea fac indisociabilă o tratare serioasă a problemei identităţii româneşti de o privire asupra corespondentului său maghiar. Atunci se poate observa, dincolo de diabolizarea şi stigmatizarea reciproce (*Bozgor/Büdös Oláh* şi întreg repertoriul), o zonă surprinzător de mare de coincidenţe, similitudini şi chiar, *horribile dictu* (pentru urechi şovine), afinităţi, suprapuneri şi contaminări. Nu am intenţia să fac aici studiul comparativ al construcţiei celor două identităţi colective, nici nu încerc măcar să examinez funcţiile simetrice pe care cele două alterităţi le-au îndeplinit în acest proces. Vreau doar să relev cîteva particularităţi ale modelului identitar maghiar standard, să înregistrez nişte preocupări de studii empirice şi, pornind de aici, să fac o mică discuţie metodologică.

Pentru cititorul român obişnuit, dezbaterile maghiare asupra identităţii etnice pot avea cîteva surprize. Este cunoscut lamento-ul maghiar pe tema victimizării Ungariei de către Marile Puteri la finele primului război mondial; toate ecourile pe care simpla referinţă la Versailles sau Trianon le trezeşte în conştiinţa istorică a ungurilor sînt profund negative, inspirînd o retorică a sfîşierii, dezmembrării şi victimizării. La fel, controversatul punct 14 din programul politic al preşedintelui american Wilson, autodeterminarea – în fond, utopia separării perfecte şi acceptabile a unor etnii şi culturi cu mari zone de suprapunere teritorială şi simbolică –, este frecvent criticat şi azi la Budapesta – şi nu numai de iredentiştii ireductibili, ci şi de cei ce visează la schemele federaliste propuse atît de insistent (între alţii, de Aurel C. Popovici) pe fundalul prăbuşirii Austro-Ungariei. Pînă aici, totul se poate înţelege: şocul trecerii dramatice de la strălucire şi hegemonie la

asumarea unui statut de stat succesor învins și redus la proporții modeste trebuia să marcheze profund psihologia colectivă.

Dar există un strat și mai vechi al identității maghiare, puțin cunoscut la noi, în care tragedia națională e resimțită și mai dureros, fiindcă ea e văzută ca pedeapsă meritată pentru păcatele asumate. Astfel, protestanții maghiari au elaborat o teorie a sancțiunii divine pentru a explica înfrîngerea de la Mohács (1526), cînd Ungaria medievală a suferit o pierdere teritorială și mai mare ca după Versailles, fiind redusă la o fîșie din legendarele pămînturi ale Coroanei Sf. Ștefan: cîte ceva din Ungaria de azi și cîte ceva din Slovacia și Croația. Timp de peste 150 de ani, Ungaria a fost teritoriul de graniță între Imperiul Otoman și Europa, între Creștinism și Islam: pînă la *reconquista* (1683, începutul refluxului otoman după asediul nereușit al Vienei; 1686, recuperarea Budei; 1703-1711, „insurecția" lui Rákóczi), predicile protestante i-au prezentat pe turci ca pe o unealtă a lui Dumnezeu, care pedepsește astfel o *colectivitate* (iată niște origini paradoxale pentru sentimentul național) abătută de la credință. Tema nu era nouă – să ne amintim de interpretarea căderii Romei în mîinile barbarilor lui Alaric din *De Civitate Dei* –, dar se pare că a avut o rezonanță populară remarcabilă: s-a stabilit că 79% din creația folclorică avînd origini în acea perioadă reprezintă rugăciunile pentru salvarea de turci, 89% din ele înregistrînd conștiința păcatului. Prin contrast, psalmii și rugăciunile de slavă senină a lui Dumnezeu sînt foarte puțini în acest corpus simptomatic. Pe de o parte, clerul protestant maghiar, după exemplul lui Luther, predica supunerea față de turci (Luther cerea protestanților germani să se supună stăpînirii catolice). Pe de altă parte, se pare că atmosfera generală de pasivitate era și un rezultat al acomodării majorității cu

ocupaţia otomană şi cu ansamblul sistemului de dependenţă – şi românii ştiu cîte ceva despre asta. Oricum, ambele feţe ale remarcabilei pasivităţi ungureşti sub turci se pretează foarte puţin la o lectură eroică, atît de necesară emergenţei unei conştiinţe colective confortabile. Iar pentru teoreticienii unei *Kulturseele* (Spengler) maghiare, episodul otoman şi valorizarea sa teologică rămîn semnificative[42].

Interpretarea protestantă a malversaţiunilor otomane indică o „filieră creştină" a stigmatului colectiv: postularea unui păcat comunitar pentru care nici o pedeapsă nu e decît binemeritată şi vine de la Dumnezeu; şi mai profund, generalizarea la nivelul grupului etnic a imaginii creştine populare despre „omul ticălos". De la antropologia creştină a omului ticălos pînă la negativitatea antropologiei metafizice a românului sau ungurului stigmatizat, distanţa e mică. Aş observa totuşi că la români asemenea raţionalizări sînt rare; Cioran, de pildă, care se referă la păcatul originar al României (*SD* 302), nu dezvoltă prea mult ideea, nu o reţine pentru a construi pe ea românitatea negativă. Mă întreb dacă nu cumva utilizarea de către inteligheanţiile naţionaliste a temelor mizerabilismului[43] – destinul nefericit al etniei, cruzimea istoriei – nu a dus la ştergerea conotaţiilor creştine tradiţionale ale tribulaţiilor colective, deplasînd responsabilitatea de la omul/poporul ticălos la inamicul său. Eu cred că prin această operaţiune, amorsată şi la noi de pe la finele secolului XVIII, litania creştină a soartei agreste, centrată pe ideea justiţiei divine şi pe concepţia condiţiei imanent vinovate a creaturii, a fost secularizată, pentru a sluji drept element al noii vulgate etnonaţionale. În aceste împrejurări, orice urmă de acceptare a vreunei vinovăţii colective trebuia evacuată, iar duşmanul, pierzîndu-şi fundamentul teologic al mandatului divin, era în sfîrşit lipsit de orice sens, divulgat ca negativitate abuzivă şi livrat furiei legitime a neamului.

Pentru a merge mai departe, e nevoie de cercetări empirice temeinice ale conştiinţei istorice. În Ungaria există deja o tradiţie în acest sens, care s-a relansat după o perioadă de tăcere impusă (1956-1962). Fără mari veleităţi speculative, György Csepeli a sintetizat rezultatele mai multor anchete sociologice realizate pe baza unor eşantioane naţionale reprezentative, sau pe loturi de subiecţi relevante (elevi, tineret etc.)[44]. Folosind un vocabular şi o gramatică ale identităţii în care separaţia *in-group/out-group* era centrală, cercetătorii maghiari au integrat o bună parte a literaturii occidentale privind identificarea, definind-o corect pe aceasta din urmă ca pe un proces eterogen, în care elementele cognitive au impact asupra bazei afective a procesului de identificare, ceea ce conduce la mai multe situaţii: identitate clar pozitivă, clar negativă (stigmat, ură de sine), ambivalenţă, indiferenţă[45]. Rezultatele unora dintre sondaje par să confirme (sub rezerva unui aparat conceptual mai fin) intuiţia că autoimaginile etnice negative sînt relativ puţin răspîndite în masa populaţiei, tinzînd să fie mai pronunţate în mediile urbane educate. Doar 3% dintr-un eşantion naţional declarau că le este ruşine că sînt maghiari în 1977; într-un sondaj din 1979 pe baza unui eşantion de tineri, 60% nu au putut da un exemplu pentru a ilustra fraza „Ar trebui să-ţi fie ruşine că eşti ungur", în vreme ce doar 26% nu puteau ilustra afirmaţia opusă cu un exemplu legat de mîndria naţională[46].

Superioare metodologic sînt studiile asupra conştiinţei istorice din ultimii ani apărute în Franţa şi mai ales Germania. În Franţa, cele patru volume editate de Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire* (Paris, 1984-1992), precum şi elaborările teoretice ale lui Jacques Le Goff (despre istorie şi memorie), Paul Ricœur (naraţiunea istorică) şi Maurice Halbwachs (cadrele sociale ale memoriei) sînt un excelent rezultat al preocupării crescînde pentru cultura istorică.

În Germania, dintr-o literatură abundentă, mi se par extrem de interesante cercetările empirice asupra conştiinţei istorice efectuate de Bodo von Borries şi teoriile eminentului filozof al istoriei Jörn Rüsen[47].

Pînă cînd vom începe şi noi să avem asemenea lucrări, să ne întoarcem la speculaţii.

4. Stigmatul etnic: pedagogie socială şi ideologie politică

Tendinţa curentă a societăţilor zise primitive era – şi este, acolo unde culturile acestea supravieţuiesc – de a nu folosi noţiunea de „om" decît relativ la membrii lor, rezervînd străinilor denumiri depreciative, pe lîngă care invenţiile cu destinaţie similară ale xenofobiilor moderne sînt cel mult ironii agreabile. Atunci cînd arătau deferenţă străinilor, megalomanii sălbatici o făceau din obscure raţiuni mistice, sau din cauza ritualizării extreme a ospitalităţii. Şi azi, în politeţea chinezească se practică o retorică a autodeprecierii, dar pînă şi în asemenea situaţii subtextul poate fi ironia ori chiar sensul contrar. Exploratorii europeni care s-au crezut adoraţi necondiţionat pentru simplul motiv că erau albi, îmbrăcaţi şi înarmaţi cu arme nemaivăzute au putut afla, de regulă prea tîrziu, că tratamentul nu li se adresa lor, ci, printr-o imensă neînţelegere, zeilor drept care erau luaţi. Convingerea că ei sînt singurii oameni poate părea excesivă, dar ea este neclintită la triburile izolate şi puţin repusă în discuţie atunci cînd acestea sînt „descoperite": un trib andin care ştie prea bine de existenţa albilor continuă şi azi să se ocupe aproape exclusiv cu un ritual complicat prin care băştinaşii, cu certitudinea că sînt singurii oameni vrednici de acest nume, cred că asigură funcţionarea corectă a universului. Antropologii au observat însă că atunci cînd contactele cu străinii devin foarte

strînse, cînd comunitățile tradiționale sînt incluse într-un sistem complex de relații de dominație, apar semne ale eroziunii superbiei originare: sub stăpînire incașă, un mic trib din Anzii peruvieni a interiorizat privirea disprețuitoare a opresorilor pînă la a-i considera cu adevărat oameni doar pe aceștia[48].

Cum s-a ajuns la autoimagini negative în cultura noastră? Și cînd?

Potrivit lui Al. Zub, românii nu au avut un complex față de „Europa" pînă la finele secolului XVIII[49]. Constantin Brâncoveanu vorbea natural de „la nostra Europa", iar atît de europeanul Dimitrie Cantemir voia să-și așeze țara între „neamurile de frunte" ale continentului. Primele documentări ale autostereotipului negativ apar mai clar la începutul secolului XIX, cînd elitele românești din Principate încep să circule în Occident și să cadă pradă tentației „rivalității mimetice" pe care o evocam la începutul acestui studiu. Dinicu Golescu trăgea concluzia că „am rămas în urma tuturor neamurilor" (la finele proverbialului său voiaj), iar Eufrosin Poteca, *in extremis* călător la Buda (vezi *supra* subcapitolul despre experimentele utopice românești), se întreba retoric: „Oare noi, românii, să rămînem departe de frații noștri europeni?". Puțin mai tîrziu, discursul redresării naționale formulat de Kogălniceanu era deja o replică la adresa unei relativ răspîndite propensiuni elitare către autodepreciere.

Totuși, primii români plecați să studieze în Franța, apoi substanțialul grup românesc parizian din anii 1830-1850, au încă o percepție senină a Occidentului, mai ales fiindcă ei sînt bine primiți în saloane, iar întrebările care li se pun sînt de genul „Si jeunes, et déjà Moldo-Valaques?", nu „Comment peut-on être Roumain?". Acești moldo-valahi dezinvolți își descoperă la Paris identitatea comună într-un proces de ștergere a diferențelor regionale prezidat de maeștri ca Michelet și Quinet (după

mărturia lui Ion Ghica). Spre deosebire de românii din Transilvania, care ajunseseră la clasicii latini și la Herder mai mult prin hazardul studiilor occidentale, generația moldo-valahă de la 1848 îndeplinește un rol aparte în marele proiect etnopedagogic al lui Michelet, preocupat de convertirea compatrioților săi la religia revoluționară a Poporului[50]. Ajunși la Paris tocmai la timp, moldo-valahii au devenit încarnarea Poporului român *in statu nascendi*, lipsit de tradițiile care limitau succesul francezilor în gigantica sublimare a Revoluției oferită de Michelet drept model. *Tabula rasa* providențială, „bunii discipoli români" veneau să ocupe rolul pe care polonezii lui Mickiewicz îl lăsaseră liber. Cum Michelet voia să restituie radicalitatea originilor Revoluției, să readucă în 1848 spiritul lui 1789 (așa cum îl vedea el, ca stihie irezistibilă a Națiunii și Rațiunii), arhaitatea Principatelor părea o exaltantă promisiune: „arhaismul românesc, convenind perfect, în maniera în care era el exprimat de elitele sale, mesajului de dezvoltare pe care îl propun relectura și enunțul Revoluției de către Michelet, nu va fi nici trăit, nici resimțit ca o țară de către emigranți, ci ca un fel de binecuvîntare"[51]. Sub aceste auspicii ideologice, diferența moldo-valahă nu putea evolua în stigmat: întîrzierea istorică nu era originea unui complex retardatar, ci o garanție a succesului transferului de sens istoric de pe Sena la gurile Dunării. Nu știu ce-și vor fi spus moldo-valahii și rușii (ca Herzen și Bakunin) care frecventau aceleași saloane pariziene pe la jumătatea veacului trecut. Pare însă cert că românii erau puțin înclinați spre o critică radicală a *establishment*-ului din care veneau: chiar Revoluția le apărea ca o simplă chestiune de etnopedagogie, de generație sau de familie.

Absorbiți de misiunea de a ilustra tezele magistrului (relația cu Edgar Quinet avea să evolueze pînă aproape la asimilarea francezului), moldo-valahii,

care, din 1834, încep să traducă din scrierile Școlii Ardelene, nu rămîn în cadrul auster și erudit al ideologiei naționale transilvănene (bazată pe filologie, istorie și drept, destul de rezervată pentru a se opri la teoria dreptului istoric – treptat, în Regat avea să se ajungă la ideea dreptului divin asupra teritoriului etnic). Tinerii din Principate sînt mai sensibili la așteptările Celuilalt, încă fericiți să se poată ridica la înălțimea lor: Voinescu e destul de exaltat în prefețele volumelor lui Alecsandri pentru a-l asemui pe bardul de la Mircești, proaspăt omologat de ginta latină prin *Felibri*, cu Byron, Hugo și Lamartine. C.A. Rosetti prezintă conștiincios *Miorița*, la îndemnurile lui Michelet, foarte interesat de ilustrații legendare ale democrației. M. Anagnosti și Kogălniceanu publică lucrări de propagandă, care se ocupau de imaginea României *avant la lettre* (și oarecum *avant la chose*).

Această identitate festivă, didactică și euforică era pusă la grea încercare de revenirea pe meleagul natal, transfigurat în discurs de Michelet și discipolii săi, dar rămas din păcate în strînsoarea unei istorii mai puțin generoase. Contrastul dintre imaginea României la Paris (favorabilă, fiindcă era dorită astfel de cercul lui Michelet[52]; funcționarii obsedați astăzi de imaginea negativă a țării în străinătate ar trebui să știe că, atunci cînd vor să exporte o fantasmă românească atrăgătoare fără a schimba și țara, au nevoie de interesul occidental) și tabloul real al baștinei era atît de complet, încît, foarte rapid, tinerii întorși din lungi călătorii și sejururi apusene cădeau pradă unor convulsive frustrări. Unul din ei, Dumitru Brătianu, care urma să joace, alături de o ilustră serie de figuri din familia sa, un rol crucial în modernizarea României, îi scria lui Michelet în termeni prea cioranieni ca să fie doar politicoși sau măgulitori: „Maintenant, je sais qu'où finit la France, commence le néant". Era în 1846.

La paşoptiştii care conservă liniile peisajului ideologic sugerate de un Michelet, Principatele rămîn un fel de Eden (*cf.* Bălcescu, *Question économique*), dar am observat că locatarii acestui teritoriu ideal încep să fie înfăţişaţi tot mai sumbru: încă la Bălcescu, omul decăzut distonează deja cu peisajul, cam în maniera descrierilor călătorilor străini; dacă nu este împins în trecut, pentru a deveni decor al utopiei regresive (v. *supra*, „Utopia lui Eminescu"), spaţiul etnonaţional este aproape continuu exaltat în contrast cu băştinaşul, ca în frumoasa introducere a cărţii lui Pompiliu Eliade despre influenţa franceză, unde apariţia neaşteptată a umilei locuinţe ţărăneşti, încă bine ascunsă în peisajul paradisiac, prefaţează o prezenţă umană stridentă şi aproape abjectă. Plaiul mioritic e zugrăvit mai ispititor decît omul mioritic.

Sînt simptomatice şi expresiile insatisfacţiei intelectuale cu privire la limba română, adesea învăţată după greacă sau franceză şi redusă la utilitatea de *Umgangsprache*. Înaintea procesului de reconstrucţie savantă a limbilor populare ca limbi naţionale, situaţia era curentă în Europa est-centrală: o vreme, naţionaliştii cehi au considerat chiar adoptarea generală a limbii germane, exasperaţi de dificultăţile şi carenţele cehei, pe care pînă atunci o vorbiseră doar cu servitorii şi precupeţii. La noi, elitele luptă cu „neajungerea limbii", de la Dinicu Golescu şi contemporanii săi (*cf.* *supra*, „Cuvintele şi lumea"), pînă la A.D. Xenopol[53] şi, nu rareori, pînă azi. Această frustrare a elitelor în legătură cu limba strămoşilor, mult atenuată după modernizarea şi relatinizarea românei, este fără îndoială puţin propice dezvoltării unui orgoliu naţional.

Autostereotipul produs de paşoptişti potrivit modelului ideal *ad usum delphini* avansat de Michelet avea să evolueze mult în anii conflictelor interne asupra direcţiilor, oportunităţii, ritmului şi

strategiilor modernizării. Deceniile al cincilea și al șaselea din secolul trecut sînt dramatice, prin tranziția rapidă către ideologii și instituții de tip occidental, privită de mulți contemporani ca un „salt mortal" (I. Codru-Drăgușanu). Întreaga ambianță a lungii noastre prime „tranziții" – atît de bine surprinsă în epocă de un Alecu Russo – trebuie să fi generat profunde sentimente de instabilitate, criză (inclusiv identitară, de comunicare socială, generațională[54]) și frustrare, afectînd întreaga geografie socială a rețelelor și conexiunilor, precum și toate procesele cognitive sociale. Dintre marile efecte ale tranziției, cele identitare mi se par cele mai adînci și mai de durată. Astfel, inteligheția se ridică rapid la vizibilitate publică, apoi vine tot mai aproape de cercurile puterii, rafinîndu-și treptat formula clasică de mobilitate verticală, reciclarea prestigiului (simbolic, cultural: *auctoritas*) ca putere (simbolică, apoi politică: *potestas*)[55]. În absența unor instituții tradiționale și legitime care să regularizeze asemenea mutații structurale, inteligheția noastră, nu mult altfel decît cea rusă, mai bine studiată, începe să ocupe – e debutul unei istorice imposturi – nișa clasei de mijloc aproape absente. Funcționărimea (mai tîrziu, lumpenbirocrații statului național), dăscălimea (mai tîrziu, cadrele sistemului național de educație) și popimea se vor separa brusc de ansamblul societății civile – cîtă era –, transmițînd generațiilor următoare o carență endemică: lipsa legăturilor dintre elite și mase. Separația era desigur trăită și percepută foarte diferit, după cum avea, de la caz la caz, grade diferite. Totuși, cred că atunci se impune un mecanism de producere a distanțelor sociale, de mare utilitate pentru coagularea unor ierarhii și sensuri colective. Latura simbolică a acestui mecanism este identitară.

Disprețul elitelor față de gloate, „calici", plebe – tipic societății românești de *ancien régime*, dar

moderat acolo de complicitățile și promiscuitățile tipului patriarhal (Foucault) de putere – capătă o raționalizare culturală, alimentată de superbia crescîndă a tinerilor occidentalizanți. În paralel, aceștia din urmă, deja identificați ca „bonjuriști", angajează un conflict greu de consecințe cu „tombaterele", în care tensiunile și clivajele ideologice, sociale și generaționale se împletesc într-un spațiu al negocierii și concesiei, dar nu fără a genera mari mutații istorice. Occidentalizanții se radicalizează, punînd întreaga tranziție sub semnul dihotomiei, propunînd – cu termenii lui Kogălniceanu din *Tainele inimei*, 1850 – românilor să devină „franțujii Răsăritului", nu „chinejii Europei". Asistăm astfel la apariția rădăcinilor interne ale stigmatului etnic, datorită necesităților diferențierii între mai multe identități concurente și pentru stabilizarea noilor ierarhii sociale.

*

Începem să distingem, prin urmare, dubla origine a stigmatului colectiv: externă și internă. Într-adevăr, dacă la început stigmatul se învăța prin interiorizarea privirii Celuilalt, există un moment în care această identitate nu mai e acceptată în bloc, ci începe să fie contestată și chiar respinsă de anumite segmente ale inteligheniției, care se desprind astfel de discursul inițial al modernizării și încep să producă o ideologie indigenistă articulată. Găsim în opera lui Caragiale, ajunse la stadiu de clișeu – cu această uimitoare viteză a metabolismului societății românești din secolul XIX –, atît obsesia referinței străine („Europa stă cu ochii ațintiți asupra noastră"), cît și refuzul ei („Nu voi, stimabile, să știu de Europa dumitale!"), ambele preluate de marele analist din simptomaticul repertoriu al politicianismului provincial. Deceniile ulterioare aveau să aducă

radicalizări ale celor două poziții, pe măsură ce două mari direcții intelectuale și politice se precizează în evoluția României concrete, dar mai ales în lupta lor pentru legitimitate și hegemonie: occidentalizanții și autohtoniștii[56]. România încetează a fi terenul de exercițiu al unei singure utopii, iar modernizarea va fi tot mai frecvent asociată cu efectele sale negative. O dată cu amorsarea dinamicilor și logicilor interne ale dezvoltării, apar deosebiri în receptarea mesajelor, modelelor, și așteptărilor occidentale: nu mai avem de-a face doar cu o intelighenție dominată de „bunii discipoli" ai Apusului, ci, tot mai evident, cu grupări și indivizi avînd ambiția de a-și contrazice, sau chiar educa, maeștrii[57]. Numai occidentalizanții vor rămîne „buni discipoli", își vor asuma monopolul discursiv al stigmatului colectiv și, pentru a se opune retoricii tot mai orgolioase a indigeniștilor, își vor reprima aproape orice referință pozitivă la propria națiune.

Intelighenția noastră – ca și cea rusă – va continua să manifeste remarcabile fluctuații în privința identității naționale și de grup, oscilînd între extremele identificării cu poporul (dar mulțumindu-se la noi multă vreme cu un populism literar[58]) și antipopulismul stigmatizant. Cele două mari curente – occidentalizanții și autohtoniștii – își construiesc etnopedagogii concurente: cei dintîi vor consfinți asocierea obligatorie dintre competență profesională, legitimitate politică, puritate morală și asumarea stigmatului; ceilalți vor impune viziunea tot mai delirantă a unei națiuni binecuvîntate, plină de calități incomparabile și, la limită, chiar aleasă de Dumnezeu pentru îndeplinirea unui mandat mesianic. Ambele curente ideologice, care traversează istoria românească imperturbabil – e inutil să insist asupra persistenței lor și asupra înfloririi autohtonismului ca protocronism, în special sub Ceaușescu –, tind să reducă socialul la național,

imputînd eşecurile noastre istorice (occidentalizanţii) sau atribuind merite şi priorităţi fictive (protocroniştii) unor modele identitare aproape monolitice. Pentru occidentalizanţi, românii sînt, la limită, stigmatizaţi. Pentru autohtonişti, românii sînt, la limită, excepţia miraculos pozitivă într-o lume decadentă şi ostilă. Judecînd după mai multe perioade din istoria noastră – şi cu impresii proaspete din contemplarea vieţii noastre publice de după 1989 –, autohtoniştii au, cum era de aşteptat, mai mult succes de public. În termen lung, radicalizarea viziunii negative despre propriul popor la occidentalizanţi este contraproductivă[59]. Din păcate, chiar spaţiul de manevră al occidentalizanţilor – între (auto)critică şi (auto)stigmatizare – este foarte redus, iar multe din raporturile acestor admiratori ai valorilor occidentale cu purtătorii lor naturali (intelectualii şi politicienii din Apus) au ceva din univocitatea exerciţiilor pedagogice ale lui Michelet cu bunii săi discipoli, cu diferenţa că acum românii nu mai au nici un alt rol de jucat în edificarea de sine a occidentalilor, nu mai corespund cu aşteptările normative ale acestora. Contextul pedagogic s-a schimbat.

*

Motivul cultural şi ideologia politică bazate pe stigmatul etnic sînt surprinzătoare. Ele demonstrează că naţionalismul, apărut esenţialmente pentru a rezolva profunda criză a inteligheţiilor emergente şi absorbind ideile herderiene (pentru a da exemplul cel mai semnificativ) în măsura în care slujeau în conflicte interne (cu tradiţia, cu generaţia părinţilor, cu grupurile ce susţineau *statu-quo*-ul)[60], nu a putut regla toate disfuncţiile societăţilor aflate în tranziţie accelerată spre modernitate. În mod fundamental, inteligheţiile – în ansamblu – au rămas „dublu socializate"[61]: în valorile „cosmice"

(Max Weber) ale societăţilor lor tradiţionale – pe de o parte – şi în valorile statului modern. Bineînţeles, nu putem aplica orbeşte paradigma difuzionistă, fiindcă elitele, deşi alienate cultural de propria societate, continuă să fie o parte a ei: e o tensiune cu profunde efecte identitare. Această *double bind* e ambiguă şi intensă – tragică, deci.

De la formele superficiale şi frivole ale micului bovarism cultural (trăsurile vieneze, moda pariziană, lecturile de jurnale şi cărţi occidentale, tentaţia integrării în culturile admirate, cel puţin pasiv, fascinaţia de masă pentru Hollywood şi pentru muzica occidentală, de la Bach la *rap* etc.) avem de-a face cu un continuum de atitudini pînă la forma extremă a tensiunii, stigmatul. Fenomenul e cunoscut în mai toate culturile trecute prea repede la modernitate. Iată, de exemplu, un autor iranian, Al-e Ahmad, care a recurs şi el la inevitabila retorică a maladiei pentru a caracteriza criza sa identitară majoră. El vorbeşte de *occidentalită*, o maladie ca bronşita şi poliomielita, care îi afectează pe intelectualii iranieni: tendinţa de a judeca totul după standarde occidentale. Ca şi unii români, Al-e Ahmad nu e consecvent: cînd respinge Occidentul, făcîndu-l răspunzător de dezastrul ţării sale (sub Pahlavi), cînd îi vitupereazӑ pe iranieni, pe care îi măsoară pînă şi cu instrumentele subtile şi nemiloase ale lui Ernst Jünger din *Uber die Linie*![62] În confuzia şi deriva sa, Al-e Ahmad a cochetat o vreme şi cu comunismul, ceea ce evocă tribulaţii foarte familiare.

În criza culturală română, puţini sînt cei care personifică acuta criză identitară a inteligenţiei mai bine decît Constantin Noica. În tinereţe, Noica scria frecvent în cheie cioraniană, ca în *Jurnal filosofic* (1944) şi *Pagini despre sufletul românesc* (1944)[63]. Astfel, autorul celei mai complete exaltări filozofice a românităţii după Blaga deplînge adesea letargia istorică a naţiunii, vorbind de ritmul lent al istoriei

noastre (*JF* 16), de „pasivitate" și „somn românesc" (*PSR* 110). Noica relevă o „curioasă frică de mișcare în viziunea noastră populară" (*JF* 16), simbolizată, între altele, de transformarea unor embleme ale mișcării în contrariul lor (exemplul este Valul lui Traian, care e static, nu dinamic, așa cum ar vrea etimologia populară practicată de Noica), precum și de prestigiul jenant al absenței schimbării (exemplu e chipul dacului de pe Columna lui Traian, care pare un portret al românilor de azi). Așa cum Cioran vitupera „somnul nostru istoric" (*SFR* 43), tînărul Noica e exasperat de absența devenirii istorice: „Prea e nesdruncinată «eternitatea» românească." (*JF* 113, *cf.* *PSR* 104).

Această absență a devenirii este crucială, consideră Noica. În termeni care anunță problematica meditațiilor sale de maturitate și din ultimii ani de viață, el scrie: „Toată problema României nu e numai să fie în eternitate, ci și să devină. Dar cum poți preface ființa în devenire? Începînd de cînd?" (*JF* 76). Problema e chiar mai profundă, deoarece românii nici nu pot conceptualiza devenirea: nu avem un termen românesc pentru „devenire", deși avem cîțiva pentru „ființă" (*JF* 7); puteam folosi eventual termenul „petrecere", dar „l-au expropriat chefliii. Singura noastră devenire este în chef, în distracție – în înstrăinare" (*JF* 7). Dacă lipsește termenul, ca și problematica devenirii (*PSR* 99-100) înseamnă că nu avem vocația filozofiei, așa cum se poate conchide și din faptul că nu avem „simț metafizic" (fiindcă nu am înțeles singurătatea decît ca izolare, *JF* 73). Nici domeniile eticii sau ale cunoașterii nu ne sînt cunoscute (*PSR* 59-60, 93-94); absența eticii, element est-creștin (ortodox, deci), ar trebui să-i preocupe pe reformatorii educației și politicii (*PSR* 94).

Pînă aici, deși se știe că, în viziunea lui Noica, națiunile se justifică doar prin înalta cultură (deci

inapetenţa pentru filozofie este un păcat naţional capital), imaginea negativă a fenomenului românesc este relativ pasabilă: potrivit unor standarde riguroase, puţine naţiuni sînt capabile de metafizică, iar prioritatea asupra fiinţei în dauna devenirii nu e lipsită de o anumită fascinaţie (în conceptul noician al „devenirii întru fiinţă", această dilemă, nerezolvată în fond de la Parmenide încoace – şi divulgată ca „gigantesca arbitrariedad" de un Ortega y Gasset –, avea să găsească în fine o soluţie românească foarte onorabilă). Din păcate pentru români, Noica distinge şi alte neajunsuri. Românii sînt virtualitate, iar nu actualitate (*PSR* 36; idee în mare vogă la interbelici, *cf.* Cioran, *SFR* 92); le lipseşte „categoria apuseană a personalităţii" (*SF* 112), în timp ce „sufletul" românesc are o „dimensiune păgînă" (*PSR* 94-95). Cel care avea să teoretizeze un „sentiment românesc al fiinţei", prelungind şi detaliind fulgurantele consideraţii ale lui Mircea Vulcănescu despre „dimensiunea românească a existenţei", binemeritînd astfel ironiile vechiului amic Cioran („metafizicile ciobănaşului", „sentimentul paraguayan al fiinţei", „Pourquoi quitter Coasta Boacii?"), avea în tinereţe puţine cuvinte de laudă despre personificarea specificului naţional – ţăranul. Acesta poartă „stigmatele robiei" (*PSR* 108), pare copleşit de mediul său natural („E încă prea multă natură în România" – *JF* 5-6, iar filozofia nu e posibilă decît la oraş, contrar viziunii lui Blaga), sufletul său nu are „dimensiunea infinităţii", care este „esenţialul sufletului slav" (*JF* 74). Dacă există „Bizanţ în noi", atunci semnele acestei afinităţi nu sînt neapărat onorabile: „ne e [...] apropiat haosul ca şi slava de acolo" (*JF* 113). În fine, chiar „ţărănescul" este problematic: „Un profesor mă cheamă la el. Vorbisem despre unele rupturi înăuntrul vieţii spirituale româneşti. Despre imposibilitatea de a prelungi

ţărănescul nostru, care e incapabil să dea o filosofie, şi nu numai o filosofie" (*JF* 78).

În reflecţiile tînărului Noica despre naţiune, Cioran este perpetuu prezent. *Pagini despre sufletul românesc* debutează cu un pasaj din Cioran (numit însă abia după încă vreo treizeci de pagini), iar aluziile la acesta sînt, ca şi spiritul său, omniprezente. O referinţă cioraniană este şi ideea unei superiorităţi naţionale paradoxale faţă de vecinii noştri: o conştiinţă nemulţumită (*PSR* 33); la fel, ideea că românii sînt nemulţumiţi de ei înşişi chiar de la intrarea în istorie (*PSR* 19). În opinia mea, Noica vede corect una din sursele „simţămîntului ruşinii" la români: comparaţia pedagogică a prezentului mediocru cu un (imaginar) trecut glorios (*PSR* 109). De asemeni, după o clipă de visare inspirată de ceea ce am numit regionalizarea stigmatului etnic (o paradoxală izolare a Ardealului, ca excepţie de la decăderea generală – idee care, involuntar, susţine principiul eterogenităţii lumii româneşti), Noica propune, asemeni lui Cioran şi în spirit hegelian, prefacerea negativului românesc în „pozitiv românesc" (*PSR* 111). Aceasta ar fi semnificaţia Ardealului, iar „învrednicirea românească nu se va întîmpla decît într-o direcţie: prin alipirea noastră spirituală la Ardeal", considera filozoful într-o conferinţă radiofonică din tragicul august 1940 (*PSR* 111). În sfîrşit, poate cea mai precisă analiză a crizei identitare româneşti apare în rîndurile următoare: „istoria noastră se începe cu ciudăţenia că se face în cerc. Cine nu se dezvaţă de occidentalism, nu are acces la ea." (*PSR* 53). Într-un fel, este ceea ce a încercat şi Noica la maturitate şi senectute: poate şi pentru a se împăca oarecum cu sine, poate şi pentru că nu vedea altă cale pentru ieşirea din criză, el a revenit în „cercul" istoriei naţionale, încercînd să se „dezveţe de occidentalism" prin reducerea Occidentului la cîteva „bulevarde culturale" şi respingerea din ce în ce mai

violentă şi obtuză a lumii prin care acele „bulevarde" treceau. Antioccidentalismul lui Noica, aflat într-o nefericită armonie cu antioccidentalismul regimului comunist, propune o ieşire iluzorie din crizele noastre identitare: legitimismul metafizic al baştinei, respingerea „ispitelor" alterităţii[64]. Pentru un intelectual cu începuturile lui Noica şi cu anvergura lui, „soluţia" este, neaşteptat, tragic de antimodernă şi provincială[65]. Şi, desigur, ea nu poate să nu genereze un alt răspuns radical la provocările Celuilalt: resentimentul.

5. Ieşirea din stigmatul colectiv

Aş vrea să nu fi făcut din „soluţia Noica" o excepţie prea netă. Fiindcă nici tînărul Cioran nu reacţionează altfel atunci cînd contactele sale cu străinii îi provoacă sentimente de ruşine, revoltă, dispreţ, tristeţe (ca o vizită la München evocată în articolul „România în faţa străinătăţii", 1934; acum în *SD* 260-262): după şocul primei întîlniri, care generează trăirile evocate, tînărul român îşi ia seama, priveşte foarte critic în jur, după care descoperă că bavarezii care-l făcuseră să-şi pună întrebări grave în legătură cu sine „îţi oferă imaginea unei fericiri plate şi zadarnice, a unei normalităţi ruşinoase" (*SD* 266). Poate nu întîmplător, acesta este contextul în care Cioran formulează una din cele mai patetice pledoarii pentru „schimbarea la faţă a României". Sîntem aşadar într-o zonă psihologică aproape banală.

Stigmatul tribal (în terminologia lui Goffman) este, am încercat să arăt, o experienţă identitară dramatică, radicală dar foarte răspîndită, avînd caracter dinamic, arbitrar (dar mai plauzibil în relaţii de putere – eventual simbolică – asimetrice), contextual, reversibil. Fiind un proces, mai mult decît un atribut, stigmatul tribal este una din raportările posibile la o

alteritate percepută ca superioară, precum şi o consecinţă nedorită a comparării sociale, această operaţie cognitivă prin care individul se situează în propriul grup, faţă de sine şi faţă de Celălalt[66]. Este efectul secundar al necesităţii de a categoriza stimulii sociali şi culturali în scheme şi stereotipuri, o formă a învăţării sociale. Teoretic, problema societăţilor fără stigmat este, am mai arătat, o imposibilitate. Pentru istoric, sociolog şi filozof, ca şi pentru psiholog şi psihiatru, stigmatul este un obiect de studiu fascinant; stigmatul tribal este poate şi mai fascinant decît altele, deoarece face parte din marile fenomene identitare colective, cu rezonanţe incalculabile, în măsura în care inteligheņţiile, elitele în genere – producătorii ideologiilor stigmatului colectiv –, reuşesc să amorseze vaste proiecte pedagogice prin care stigmatul tribal se extinde de la un grup iniţial pentru a afecta conştiinţa istorică naţională.

Ieşirea din închiderea metafizică şi identitară a stigmatului tribal este dificilă, nesigură şi de regulă de-a dreptul înşelătoare. Ea mi se pare imposibilă fără un aport esenţial al studiilor culturale comparative, centrate pe antropologie culturală, capabile să deconstruiască, înainte de orice altceva, superbia unicităţii. În momentul în care lumea este percepută de indivizi şi grupuri ca sediu simultan al unui număr foarte mare (aparent infinit) de actualităţi umane, precum şi ca sediu potenţial pentru virtualităţi practic infinite, stigmatul tribal este mai puţin plauzibil şi, cînd totuşi apare, mai puţin devastator. Dimpotrivă, discursul excepţionalismului şi electiunii (chiar dacă sînt sistematic pozitive, împotriva evidenţelor istorice şi subiective) conduce iremediabil la stigmat. Astfel, o educaţie relativistă pare să ofere singura cheie a acestei fundamentale frămîntări identitare.

Fără relativism, iluziile sînt inevitabile. Aşa s-a întîmplat la noi în decembrie 1989, cînd poporul

român, ca entitate metafizică (sau printr-un segment angelic, tineretul şi copiii), părea să se scuture definitiv de un stigmat tribal accentuat de lungile decenii comuniste. Expresiile de genul „mămăliga nu explodează”, „ca la noi, la nimenea” primeau, după cîte se înţelegea de la televizor, din gazete şi, într-un fel, de pe stradă, o neaşteptată şi decisivă lovitură. Românii, cei stigmatizaţi de acceptarea aproape generală a tiraniei, încercau sentimentul exuberant al identificării cu puţinii care contestaseră întotdeauna servitutea voluntară, chiar cu şi mai puţinii care contestaseră esenţa dictaturii. Pentru naturile exaltate, ceea ce a urmat a fost o extraordinară şi, cine ştie, mai adîncă, recădere în stigmatul tribal, atunci cînd, după risipirea smogului „revoluţionar”, s-a văzut că naţiunea se întorsese la, sau nu părăsise, vechile năravuri[67]. Fusese doar un carnaval. O vacanţă între stigmate.

Asemenea incidente ale raportului conştiinţei individuale cu conştiinţa naţională nu fac decît să accentueze viziunile cele mai pesimiste, în special la cei care, pe lîngă relativism, nu au învăţat să nu aştepte momentul kairotic în care naţiunea îşi iese din sine pentru a străluci în splendoarea corpului său mistic.

Ann Arbor, Michigan, 1993

Note

1. Această interpretare este dată de Paul Valéry în prefaţa sa la *Lettres persanes*. Pentru contrastul dintre Valéry şi Cioran în privinţa lecturii pasajului ce conţine întrebarea celebră, v. excelentul studiu al lui Matei Călinescu, „Comment peut-on être Roumain?”, în *Cadmos*, Geneva, VI, 23-24, 1983, mai ales pp. 35-36. Voi reveni la ideile lui Matei Călinescu ceva mai încolo.

2. Textul de faţă fixează o etapă a unei cercetări mai vechi, din care am desprins deja un articol („Le stigmate éclaté. Les Roumains et l'Occident en 1991", *Vie sociale et traitements*, Paris, 21, 1991, pp. 14-15), şi mai multe comunicări/conferinţe, prezentate la INALCO, Paris (20 decembrie 1991), Universität Bielefeld (3 iunie 1992), University of Michigan, Ann Arbor (23 martie 1993), Midwest Slavic Conference (Michigan State University, East Lansing, 1 mai 1993). Aş vrea să-mi exprim aici gratitudinea pentru toate persoanele şi instituţiile care au făcut posibile aceste exerciţii academice. Mulţumiri speciale colegilor care au discutat detaliile perspectivei mele asupra stigmatului.
3. Cioran, *La Tentation d'exister*, Paris, Gallimard, 1956, p. 54. Pentru a uşura trimiterile mele foarte frecvente – necesare, cred, pentru construcţia unui intertext relativ coerent –, le voi face în text, în paranteze, folosind sigla volumului urmată de numărul paginii. Iată siglele: *SFR – Schimbarea la faţă a României*; *SD – Singurătate şi destin. Publicistică 1931-1944*; *IP – Îndreptar pătimaş*; *TE – La Tentation d'exister*; *CC – Convorbiri cu Cioran*; *HU – Histoire et Utopie*. Cărţile în limba română au apărut la Editura Humanitas. Celelalte, la Gallimard. Nu am avut la îndemînă traducerile foarte bune apărute la Humanitas în ultimii ani, deci, atunci cînd traduc, nu folosesc varianta E. Marcu. *SFR* este ediţia a IV-a, revăzută de autor şi „atenuată" în privinţa unor exaltări de dreapta; *IP* e o lucrare de tinereţe, publicată la cincizeci de ani după prima redactare. Dar toate aceste amănunte bibliografice au mică importanţă în cazul lui Cioran, care, asemeni marilor mistici şi marilor moralişti, nu „evoluează", ci rafinează şi reia.
4. Într-o scrisoare pe care mi-a adresat-o în 1985 – şi din care am permisiunea să citez –, Adrian Marino a dat o memorabilă formulare percepţiei culturale aproape unanime a *Mioriţei* ca document al fatalismului românesc, trăsătura care ne-ar singulariza în context internaţional: „Mioriţa nu aparţine zoologiei europene".

5. Orientalismul a fost definit de Edward Said (*Orientalism*, New York, Vintage, 1979) ca fiind esenţa unei viziuni persistente potrivit căreia culturile şi societăţile vest-europene îşi asumă valorile progresului, modernităţii şi raţiunii, în timp ce Orientului i se atribuie antivalorile stagnării, înapoierii, tradiţiei sclerozate şi misticismului. Contextul iniţial al noţiunii de orientalism e foarte strîns legat de retorica stîngii, deoarece la Said (eminent savant american de origine palestiniană) orientalismul e pandantul cultural al colonialismului şi are rolul de a-l justifica simbolic pe acesta. În accepţia mea, orientalismul depăşeşte cadrele colonialismului, atît spaţial, cît şi temporal; pe de altă parte, el nu este atît de greu separabil de discursurile şi practicile care instaurează şi conservă hegemonia, deşi apare în special pentru a marginaliza şi stigmatiza o periferie în raport cu un centru. Pe de altă parte, orientalismul este metonimic: el se reproduce şi în interiorul continentului european, şi in interiorul unui stat federal, şi în graniţele unui stat naţional etc. Pentru primul caz, vezi prestigiul Europei nord-vestice (democrată, protestantă, eficientă, stabilă) în raport cu Europa sud-estică (despotică/haotică, catolică/ortodoxă/islamică, indolentă); pentru cazul următor, vezi prefaţa conflictului din fosta Iugoslavie (*cf.* Milica Bakić-Hayden, Robert M. Hayden, „Orientalist Variations on the Theme «Balkans»: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics", *Slavic Review*, 1, 1992, pp. 1-15; mulţumesc lui Katherine Verdery pentru a-mi fi atras atenţia asupra acestui text); pentru orientalismul intrastatal, vezi clişeele şi stereotipurile inspirate în provinciile de nord şi vest de provinciile din sud şi est (forme pitoreşti în Italia: locuitorii din Mezzogiorno sînt numiţi de nordici *gli Africani*; în timpul unei erupţii a vulcanului Etna, la Milano se scanda *Forza, Etna, siamo con te!*). În ansamblul Europei, Europa de Est a fost cel mai mult conceptualizată de occidentali potrivit unui stereotip orientalist, printr-o combinaţie a alterităţii geografice şi culturale cu (în timpul războiului rece) alteritatea

ideologică. În termenii mei, regionalizarea stigmatului este consubstanţială cu orientalismul; pe lîngă exemple populare ca acelea din text, există formulări intelectuale: din generaţia lui Cioran sînt de reţinut, între alţii, Mircea Eliade (*Cuvîntul*, 19 februarie 1928, „Contra Moldovei": critică a sensibilităţii moldoveneşti, contrară virilităţii valahe), Petru Marcu-Balş/ Petre Pandrea (*Gîndirea*, 10, 1928: spiritul moldovean – combinaţie de luminism, spirit kantian, boemă franceză, marxism, intelighenţie rusă, cabaret, tribună şi tavernă nihilistă – *vs* spiritul valah), Radu Dragnea (1921, 1926: respingerea anarhismului „neromânesc" al ieşenilor, ca şi a spiritului ardelean; lauda „spiritului bucureştean", care ar conţine „energia morală" de care are nevoie ţara – o justificare „abisală" a centralismului bucureştean, exact opusă clişeului care face din oraşul de pe Dîmboviţa un Babilon românesc, de la Ion Codru-Drăguşanu încoace). La începutul secolului, Ibrăileanu (*Spiritul critic în cultura românească*, 1909, p. 261) se întreba dacă România va continua să fie o ţară semiasiatică, orientală, sau va intra în rîndurile popoarelor şi culturii europene. „Întoarcerea în Europa" a fost unul din sloganele răsturnărilor din Europa est-centrală în 1989. Pentru discuţia acestei chestiuni în interbelicul românesc, v. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade et la tortue borgne*, ms., 1983 (mulţumesc Terezei Culianu-Petrescu pentru a-mi fi semnalat şi pus la dispoziţie manuscrisul regretatului savant).

6. Observaţia a fost făcută de Miroslav Hroch, în excepţionala sa carte, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Ea se regăseşte printre tezele centrale ale mai multor lucrări despre naţionalism devenite clasice, între care E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism. Since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 şi Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Revised Edition, Londra, Verso, 1991.

7. Statul național este o administrație de obiecte unice: nu poate funcționa altfel. De aceea, statul național, prin mai multe mijloace, de la educație, asimilare a minorităților pînă la purificare etnică, încearcă să producă aceste obiecte identice – bunii cetățeni. În comunismul de stat, proiectul antropologic al Omului Nou este, dincolo de oroarea pe care ne-o inspiră, o simplă urmare a logicii statului național, înscrisă deja în bazele filozofice ale sistemului său constituțional și legislativ. Cel mai bun exemplu este chestiunea minorităților naționale, care cer – și eventual obțin – privilegii, nu drepturi: drepturile colective sînt astfel o excepție de la normele omogenizatoare ale statului național, dar și o întoarcere la societățile de *ancien régime*, întemeiate pe ierarhii de privilegii („discriminări pozitive", am spune azi), nu pe drepturi. V. intervenția mea în masa rotundă organizată de Grupul pentru Dialog Social, publicată în *22*, III, 45 (146), 12-18 noiembrie 1992, pp. 8-11 (*cf.* versiunea engleză condensată, în *Uncaptive Minds*, 6, 1 (2), 1993, pp. 23-38. Ideea este splendid argumentată de Claude Karnoouh, în eseul său „Roumanie, Transylvanie, Hongrie. Minorité nationale et centralisme d'Etat. Contradictions principielles et tragédie politique", Budapesta-Paris, 1989-1990.
8. Românii păreau, după primul război mondial mai cu seamă, sfîșiați între punctele cardinale ale unei geografii spirituale în care un pol constant era Occidentul, iar celălalt era Orientul (acesta putea fi uneori înlocuit sau întregit de o versiune idealizată a spațiului autohton). Din imensa literatură a acestei sfîșieri, să ne amintim de Nichifor Crainic, acela care vedea în 1924 România ca pe un Parsifal sfîșiat între occidentalizare (grădinile vrăjitorului Klingsor) și „spiritualizarea tradițională" (fortăreața Sfîntului Graal); Eliade vorbea și el de Parsifal, Noica îl asemuia chiar pe Eliade cu eroul legendar (v. Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, pp. 5-11). Tot Crainic argumenta, în 1929, că România trebuie să se întoarcă – asemeni altarelor – spre Răsărit; cu o „dovadă" împrumutată din repertoriul etimologiei populare,

Crainic arăta că a te *orienta* spune de la sine că te îndrepţi spre Orient! (*cf.*, pentru o foarte serioasă analiză a contextului, Katherine Verdery, *National Ideology Under Socialism. Identity, Intellectuals, and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania*, Berkeley, University of California Press, 1991, capitolul despre antecedentele ideii naţionale, unde se observă şi legătura dintre idealizarea ţăranului, ruralizarea şi indigenizarea specificului naţional, campania contra formelor occidentale, critica democraţiei). Pentru cea mai completă şi subtilă interpretare a problemei tentaţiei Orientului (altminteri, o tentaţie care anunţă succesul formulei comuniste, „Lumina vine de la Răsărit"), v. studiul lui Dan Petrescu, „Tentatio Orientis Interbellica", în Al. Zub (ed.), *Cultură şi societate. Studii privitoare la trecutul românesc*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991. Pentru discuţia mişcării legionare ca revoluţie puritană, v. Reuben H. Markham, *La Roumanie sous le joug soviétique*, tr. fr., Paris, 1949. Cred că întrebarea lui Cioran, „fi-va România noul Constantinopol?" (*SFR* 218) este un ecou legionar, dacă ştim că Garda de Fier vorbea mult de Cea de-a Patra Romă (*cf.* a Treia Romă slavofilă). În sfîrşit, aş semnala că Bizanţul lui Iorga era conceput ca o antiteză a Balcanilor, deci era un fel de Occident-în-Orient, şi ca o sugestie „occidentalistă" (care ar fi doctrina opusă orientalismului) alimentată de amintirea strălucirii, puterii şi culturii Bizanţului urban, insulă de înaltă civilizaţie în Europa devastată de barbari după căderea Imperiului Roman de Apus, pe cînd Occidentul era o biată lume rurală, recăzută şi ea în barbarie şi ruină – la reclădirea căreia învăţaţii şi călugării bizantini au avut o contribuţie decisivă. Tema ortodoxiei şi cea a versiunii orientale a doctrinei *translatio imperii* sînt discutate de Ioan Petru Culianu în întreg capitolul „Les amis de l'orthodoxie", *op. cit.* Desigur, critica moştenirii bizantine (eventual, ca la Culianu, printr-o combinaţie cu teza weberiană a rolului eticii protestante în naşterea lumii occidentale moderne – etica ortodoxă fiind exact contrariul) nu este lipsită de accente orientaliste.

9. Luca Piţu, *Sentimentul românesc al urii de sine*, Iaşi, Institutul European, 1991, pp. 19, 20, 23. Eseul care dă titlul volumului, pp. 17-23, e un dialog savuros, în inimitabilul stil al Magistrului din Cajvana, între două personaje care pleacă de la trei texte de Cioran, de la vorbe auzite pe la cozi şi petreceri („Mi-e ruşine că sînt român" etc.) şi de la titlul celebru al lui Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthass*, pentru a afirma existenţa echivalentului românesc, *der rumanische Selbsthass*.
10. Matei Călinescu, *loc. cit.*, p. 38. Traducerea mea.
11. Pentru afinităţile acestor două utopii extremiste, v. articolul meu, „Les avatars d'un spectre", *Belvédère*, Paris, 5, 1992, pp. 85-86. Despărţirea lui Cioran de conservatori, începînd cu Eminescu, se manifestă şi prin respingerea repetată a organicismului: „Concepţia organicistă a evoluţiei fireşti ne condamnă la inerţia, încetineala şi somnolenţa care au constituit în soarta noastră un mileniu de anonimat" (*SFR* 29). Contrar organiciştilor, Cioran cere „saltul în istorie", *kairós*-ul, „schimbarea la faţă" (*SFR* 50 *sqq.*, 61). Ideea saltului în istorie se leagă de teoria lui Eliade potrivit căreia poporul nostru încearcă mereu ieşirea din istorie, sub presiunea unei „terori a istoriei". Mai tîrziu, Eliade şi Cioran vor folosi cu sensuri diferite conceptul de postistorie: Eliade (*Fragments d'un journal II*, Paris, Gallimard, 1981, p. 115) pentru a defini perioada comunistă; Cioran, după o accepţiune similară (*cf. Ecartèlement*, Paris, Gallimard, 1979), adoptă un sens apropiat de cel hegelian, mai cunoscut azi graţie lui Kojève şi (printre cititorii de *best-sellers*) Fukuyama, dar prezent şi la autori mai apropiaţi de Cioran, cum ar fi Ernst Jünger (*cf.* excepţionala carte a lui Lutz Niethammer, *Posthistoire: ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1989).
12. V. cartea mea, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991, pp. 56 *sqq.*
13. Lamentaţiile populare ale Sud-Estului european sînt pentru Cioran o persistenţă inconştientă a prestigioasei

tradiţii eline (corul antic). Iar pedagogia eşecului, în care acea regiune, şi mai ales România, se formează, produce o excelenţă negativă: antidiscipolii devin antimaeştrii întregii omeniri (*cf.* *TE* 57-58; reformularea îmi aparţine). Această reconciliere neaşteptată cu originile e foarte bine observată de Matei Călinescu (*loc. cit.*, p. 37).

14. Nu e o evadare simplă. Într-o zi din vara lui 1991, Cioran mi-a spus că în dimineaţa următoare se vedea cu vechiul său prieten François Fejtö, care, înainte de a scrie la Paris despre „democraţiile populare", scrisese în interbelicul budapestan despre identitatea maghiară. Cioran era îngrijorat că Fejtö îl va întreba, ca de obicei, despre România – era o tachinerie foarte frecventă după ce marele sceptic apucase să declare unui gazetar fără etică profesională (a tipărit selectiv o declaraţie cu multe ambiguităţi prudente) că Ion Iliescu părea O.K. (era în confuzia de imediat după decembrie 1989). Şi, în această aşteptare anxioasă a unei întrebări în fond obişnuite, cred că l-am recunoscut pe acel Cioran care scrisese: „Poţi să ataci România la fiecare pas, nu este mai puţin adevărat că o iubire disperată pentru ea te leagă, dacă nu de trecutul ei, în tot cazul de viitor" (*SD* 274).

15. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, Inc. Toate trimiterile sînt la această ediţie; ele se fac în text, între paranteze, folosind sigla *S*. Traducerea citatelor îmi aparţine.

16. Pentru o sinteză a cercetărilor multidisciplinare despre stigmat, v. Stephen C. Ainlay, Gaylene Becker and Lerita M. Coleman (eds.), *The Dilemma of Difference. A Multidisciplinary View of Stigma*, New York-Londra, Plenum Press, 1986. Volumul este un produs al unui an de lucru colectiv la cunoscutul Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, California – unde, în vara lui 1982, echipa s-a reîntîlnit în cadrul unui Summer Institute on Stigma and Interpersonal Relations. Topologia instituţională sugerează o prioritate pentru aspectele psihosociologice, cognitive şi clinice;

într-adevăr, dimensiunea culturală și istorică, deși prezentă, este foarte modestă. Un alt volum colectiv a încercat să depășească „faza Goffman", dar principalul rezultat mi se pare a fi fost înlocuirea conceptului de stigmat cu acela de *marcă*, mai neutru – se reproșează uneori cercetărilor asupra stigmatului că acest termen este prea melodramatic, prea încărcat de conotații emoționale: termenul „stigmat" stigmatizează... Iată coordonatele cărții: E.E. Jones, A. Farina, A.H. Hastorf, H. Markus, D.T. Miller, R.A. Scott, *Social Stigma: The Psychology of Marked Relationships*, New York, Freeman, 1984. Mai aproape de orizontul anchetei mele este Irwin Katz, *Stigma: A Social Psychological Analysis*, Hillsdale, N.J., Erlbaum, 1981, care se ocupă, între altele, de tratamentul rezervat de albii americani negrilor și handicapaților, dar focalizează mai mult pe stigmatizant și stigmatizator, decît pe stigmatizat. Autopercepția stigmatului colectiv de către negrii americani este obiectul unei teze de doctorat la The University of Michigan, Ann Arbor, modestă din punct de vedere teoretic, dar interesantă prin datele empirice, culese și analizate de o autoare „inițiată" (ea însăși e negresă, „African American" pentru *political correctness*): Lisa Marie Brown, *Ethnic Stigma as a Contextual Experience: a Focus on Possible Selves*, 1993. În concluzie, literatura de specialitate din ultimii ani (de după cercetarea de la Stanford) a beneficiat cel mai mult de progresele teoriei interacționismului simbolic. În fine, deoarece mă interesez doar de stigmatul „tribal", iată o listă dezordonată a chestiunilor care, deși domină bibliografia – și, oarecum, construcția teoretică a – stigmatului, trebuie reținute doar pentru a căpăta o viziune de ansamblu a domeniului: orientare sexuală (homosexualitate etc.), poziție socială, boală, handicap și alte defecte evaluabile clinic, religie/erezie, vîrstă, profesiune, șomaj, educație, cazier, orientare politică (eu mă voi limita la cîteva considerații pe marginea contextului postcomunist românesc), rasă/culoarea pielii, statut marital, loc de rezidență, performanțe

sportive, precum şi altele. Metodologic, este esenţial să restrîngem cît mai mult aria discuţiei, mai ales prin demedicalizarea stigmatului şi prin grija de a evita, la polul opus, transformarea oricărei diferenţe în (sursă de) stigmat.

17. Aşa cum se observă din context, folosesc termenul „cultural" în sensul antropologic (*cf.* sintagma „antropologie culturală"), nu în accepţiunea curentă la noi, care restrînge ansamblul culturii la „înalta cultură", potrivit unei paradigme franceze din secolul XIX.

18. Tehnicile manipulatorii fantasmatice, regia propriei prezenţe sociale, controlul imaginilor despre sine sînt direct legate de tehnicile puterii. Pentru cea mai extremă formă a manipulării fantasmatice, v. excepţionala carte a lui Ioan Petru Culianu, *Eros et Magie à la Renaissance. 1484*, Paris, Flammarion, 1984.

19. Din nou, fac doar un scurt tablou al cercetării, menţionînd numai lucrările la care mă refer în text; clasicii: William James, *Psychology: The Briefer Course* (1892), New York, Harper and Brothers, 1961; C.H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, New York, Scribner's Sons, 1912; G.H. Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, The University of Chicago Press, 1934; modernii: S. Stryker, *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*, Menlo Park, CA, Benjamin/Cummings Pub. Co., 1980; A.G. Greenwald, „The Totalitarian Ego: Fabrication and Revision of Personal History", în *American Psychologist*, 35, 1980, 1980, pp. 603-618; P. Gurin, H. Markus, „Group Identity: The Psychological Mechanism of Durable Salience", în *Revue Internationale de Psychologie Sociale*, I (2), 1988, pp. 257-274; S.A. Thomas, *Group Identity as a Self-Schema*, teză de doctorat, The University of Michigan, Ann Arbor, 1984; H. Markus, P.S. Nurius, „Possible Selves", *American Psychologist*, 41 (9), 1986, pp. 954-969; P.S. Nurius, H. Markus, „Situational Variability in the Self-Concept: Appraisals, Expectancies and Asymetries", *Journal of Social and Clinical Psychology*, 9 (3), 1990,

pp. 316-333. Din păcate, în multe dintre studiile post-goffmaniene, în volumul colectiv citat la nota 16, ca şi în lucrările menţionate mai sus, ideile cu adevărat noi şi interesante trebuie mult căutate în texte adesea copleşite de jargon.

20. Vezi şi ediţia românească, *Dialectica spiritului grec*, trad. de Catrinel Pleşu, prefaţă de Petru Creţia, Bucureşti, Editura Meridiane. Ediţia originală, Berkeley, University of California Press, 1951. Capitolul 2 este relevant pentru analiza noastră, dar noţiunile sînt introduse încă din capitolul 1.

21. Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns in Japanese Culture*, Houghton Mifflin, 1946, pp. 222 *sqq*. *Cf*. Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, 1934, pentru originile distincţiei.

22. Dodds, *op. cit.*, p. 17.

23. Totuşi, deşi a făcut trecerea de la concepţia Puterilor divine perfect arbitrare la ideea justiţiei cosmice, raţionalismul elin nu a mers pînă la capăt, legînd în continuare noţiunea emergentă de moralitate civică de primitiva concepţie a familiei patriarhale, remarcabil de represivă – împiedicînd astfel dezvoltarea completă a unei viziuni despre individ ca persoană cu drepturi şi responsabilităţi proprii. V. Dodds, *op. cit.*, p. 34. Pentru evoluţia de la noţiunea homerică de *aidos*, în care distincţia dintre ruşinea privată şi cea publică era minimă, la dublul tardiv *aischyne* (dezonoare, cu accent pe coduri artificiale) – *aidos* (ruşinea ca rezultat al violării unor norme „naturale" – de exemplu: sexuale), v. Hellen Merrell Lynd, *On Shame and the Search for Identity*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1958. Pentru socializarea ruşinii, v. Michael Lewis, *Shame. The Exposed Self*, New York, The Free Press, 1992, capitolele 6 şi 8.

24. E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, 1940, p. 162.

25. John Carroll, *Guilt. The Grey Eminence Behind Character, History and Culture*, Londra etc., Routledge and Kegan Paul, 1985. Capitolul 6 introduce noţiunea de cultură naivă şi se ocupă de

originile vinei; toată partea I, în special capitolul 2, tratează despre psihologia vinei, înregistrînd următoarele simptome asociate cu vina: remuşcarea, reparaţia, purificarea, obsesia, asceza, psihoza, raţionalizarea, invidia, resentimentul, masochismul, depresiunea, anxietatea.

26. Paul E. şi Jean T. Michelson (Huntington College), buni cunoscători şi vizitatori ai României, şi-au prezentat modelul la Midwest Slavic Conference, Michigan State University, East Lansing, 1 mai 1993. În continuare, mă refer la comunicarea lor manuscrisă, „The Dysfunctional Society Syndrome and Ethnicity in Contemporary Romania". Le mulţumesc pentru permisiunea de a folosi cercetarea lor.

27. Paul McConnell, *Adult Children of Alcoholics: a Workshop for Healing*, San Francisco, Harper & Row, 1986, pp. 28-29. Apud Michelson MS, p. 13. Traducerea mea.

28. John Bradshaw, *Healing the Shame That Binds You*, Deerfield Beach, Florida, Health Communications, 1988. Apud Michelson, *loc. cit.*, p. 11. Traducerea mea. Dintr-o perspectivă apropiată, cu sfaturi practice în tradiţia americană de *self-help*, v. Rhoda Mc Farland, *Coping with Stigma*, New York, Rosen Pub. Group, 1989.

29. Soţii Michelson trimit la un volum colectiv de „victimologie": Emilio C. Viano (ed.), *Victims and Society*, Washington, D.C., Visage Press, 1976. Pentru o necesară relativizare a exceselor teoriei disfuncţionalităţii, v. Wendy Kaminer, *I'm Dysfunctional, You're Dysfunctional*, New York, Vintage, 1993. Pentru un bun studiu cultural al cîtorva dintre experienţele psihologice înrudite, sentimentul de umilinţă şi cel de stînjeneală, v. William Ian Miller, *Humiliation*, Ithaca, Cornell University Press (în care tema principală este persistenţa reziduurilor unor coduri de onoare arhaice în societăţile contemporane). V şi Robert J. Edelmann, *The Psychology of Embarassment*, Chichester etc. John Wiley & Sons, 1987, primele trei capitole (celelalte sînt tehnice: analizează observaţii clinice).

30. Raportul complex, nu rareori indecidabil, între stigmat și charismă, este foarte bine studiat de Wolfgang Lipp, în cartea sa *Stigma und Charisma: über soziales Grenzverhalten*, Berlin, D. Reimer, 1985.
31. Analizată de Claude Karnoouh într-o carte extraordinară, *L'Invention du peuple. Chroniques de Roumanie*, Paris, Arcantère, 1990. Pentru a înțelege semnificația cuvîntului „invenție", în atare contexte și pentru a aprofunda acest curent de gîndire prea puțin popular la noi, v. E.J. Hobsbawn, Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Pentru speculații privind dezetnicizarea patriotismului românesc, cred că trebuie luat în discuție sfîrșitul brusc al guvernării fanariote, deci întreruperea procesului de cristalizare a unui *Landespatriotismus*, patriotismul regional tipic elitelor alogene (v. cazul elitelor germane din Boemia). Această cezură a lăsat complet gol spațiul discursiv al coeziunii simbolice, care avea să fie ocupat de patriotismul pașoptist, promotorul unui model „sărac" (Virgil Nemoianu) al etnicității. Mai tîrziu, caracterul recent și (resimțit ca) fragil al statului a încurajat, așa cum am spus mai înainte, preponderența modelului etnicității metafizice, care, datorită folosirii fantasmei purității etnice ca principală sursă de legitimitate, a împiedicat dezvoltarea la români a unui „patriotism constituțional" (*Verfassungspatriotismus*, Jürgen Habermas). După integrarea Transilvaniei și Basarabiei în statul național, cînd procentul minorităților etnice trece de la 8% la 28% din totalul populației, patriotismul constituțional ar fi fost prima urgență ideologică. Din păcate, radicalizarea modelului metafizic și trecerea sa în planul acțiunii politice (datorită legionarilor, dar nu numai lor) au fost direcțiile urmate în România – fără îndoială, stimulate de contextul general european interbelic, în care „ingineriile naționale" dominau cam peste tot. Dacă întreaga evoluție spre dreapta, criza economică, trauma primului război mondial, fragilitatea și legitimitatea precară a aranjamentului geopolitic postbelic, prefața tensionată a celui de-al doilea

război mondial oferă destule explicaţii pentru eşecul patriotismului constituţional, nu e mai puţin dezamăgitor să vezi că intelectualii nu au avut în acest sens atitudini mai luminate decît politicienii.

32. O tratare serioasă a fascinantului „caz Ceaadaev" e imposibilă aici. Cea mai scurtă bibliografie trebuie să includă Piotr Ceaadaev, *Scrisori filozofice*, urmate de „Apologia unui nebun", traducere şi note de Janina Ianoşi, prezentare de Ion Ianoşi, Bucureşti, Humanitas, 1993; Andrzej Walicki, *The Slavophile Controversy, History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, translated by Hilda Andrews-Rusiecka, Oxford, Oxford University/ Clarendon Press, 1975 (e, de departe, cea mai solidă analiză a contextului vieţii şi operei lui Ceaadaev, cu un excepţional capitol despre Ceaadaev însuşi; cartea a apărut iniţial în poloneză, la Varşovia, în 1964); Alain Besançon, *Originile intelectuale ale leninismului*, trad. de Lucreţia Văcar, Bucureşti, Humanitas, 1993. Pentru trimiterile la Ceaadaev, *Scrisori filozofice*, ed. cit., folosesc sigla *SF*.

33. Walicki, *op. cit.*, p. 83.

34. V. *ibidem*, p. 87.

35. Walicki a reuşit turul de forţă de a organiza ideile contradictorii ale lui Ceaadaev într-o succesiune logică deductivă, derivînd formal concepţia acestuia despre Rusia din premisele generale ale celorlalte domenii ce compun concepţia sa filozofică: metafizica, teoria cunoaşterii, antropologia filozofică, filozofia istoriei. V. *op. cit.*, pp. 87 *sqq*.

36. E curios şi aproape simbolic rolul curativ al călătoriilor est-europenilor în Occident (Ceaadaev însuşi călătorise în Occident pentru a-şi îngriji sănătatea). Desigur, curiozitatea, afacerile, cîştigarea de status (voiajul apusean fiind un fel de hagialîc), problemele de sănătate propriu-zise, cumpărăturile de lux au fost – şi au rămas – raţiuni suficiente. Dar e grăitoare, în geografia călătoriilor ideale, transformarea Occidentului într-un fel de „izvor al tămăduirii", într-un tărîm paralel mai puţin expus maladiei (nici

clişeul comunist al Occidentului putred nu pare să fi „prins"). Nu cunosc opinia în acest punct a specialistului nostru în chestiunea călătoriilor intelectualilor/elitelor, Florin Faifer.

37. Walicki, *op. cit.*, pp. 85-86.

38. A existat cineva mai ceaadaevian decît Ceaadaev: V.S. Pecerin, un promiţător profesor de studii clasice de la Universitatea din Moscova, a plecat din Rusia în 1836, anul scandalului Ceaadaev, hotărît să nu se mai întoarcă; a rămas într-adevăr în Occident, trecînd la catolicism şi intrînd într-un ordin religios ultra-strict. Printre hîrtiile sale s-au găsit versuri care, în esenţă, laudă ura ţării proprii şi recomandă aşteptarea distrugerii ei – zorii unei lumi renăscute. V. Walicki, *op. cit.*, p. 101. Figura lui Pecerin ne atrage atenţia asupra acestei forme de refuz al baştinei care este emigrarea. Cînd oamenii „votează cu picioarele" împotriva ţării lor, nu mai au nevoie să formuleze şi o critică teoretică.

39. *Cf.* analiza influenţelor occidentale asupra lui Ceaadaev, în Walicki, *op. cit.*, pp. 102, 107-108.

40. Kurt Lewin, evreu german emigrat în America, de care am amintit deja, a impus în patria sa de adopţiune noţiunea de ură de sine, care, treptat, nu a mai fost asociată cu evreii, devenind una din bazele concepţiei americane foarte răspîndite potrivit căreia relaţia pozitivă cu grupul de care aparţine (sau în care este inclus) un individ este o condiţie necesară pentru sănătatea sa mentală. Corolarul implică, desigur, că o relaţie discordantă cu grupul, oricare i-ar fi motivele, indică o boala mentală. Este paradoxal că dogma identificării pozitive cu grupul (o incredibilă raţionalizare medicală a conformismului) a fost elaborată în Statele Unite, patria modernă a libertăţii: urmată *ad litteram*, această dogmă justifică reprimarea medicală (sau chiar poliţienească) a persoanelor aflate în tensiune cu grupul. Din fericire, graţie acelor *checks and balances* din democraţiile autentice, nu s-a ajuns la un Gulag american. Totuşi, se cunoaşte precedentul legal constituit pe baza acestei teorii

despre ura de sine, într-un proces din 1954 legat de segregarea rasială a școlilor: s-a pretins și s-a acceptat în tribunal că stigmatizarea negrilor în astfel de școli este psihopatogenă, generînd ură de sine. V. Kurt Lewin, „Self-Hatred among Jews", în cartea sa foarte influentă, *Resolving Social Conflicts*, New York, Harper Brothers, 1948. Pentru o tratare psiho-medicală a urii de sine ca principiu identitar general, cu inevitabilele recomandări de terapie și *self-help*, v. Theodore I. Rubin, M.D., with Eleanor Rubin, *Compassion and Self-Hate. An Alternative to Despair*, New York, David McKay Company, Inc., 1975, pp. 7-135. Acolo se dă și o listă foarte lungă a formelor urii de sine, directe și indirecte, între care: disprețul de sine, autocritica vindicativă, vina, sinuciderea, tendința de accidentare, anxietatea, perfecționismul, țelurile nerealiste.

41. Dintre cărțile despre ura evreiască de sine, se poate începe cu Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthass*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1930, mult reeditată și tradusă. O lectură sociologică ilustrată cu texte literare este cartea lui Hans Mayer, *Outsiders: A Study in Life and Letters*, trans. Denis M. Sweet, Cambridge, Mass., MIT Press, 1982. Există mai multe lucrări istorice, precum și sociologice, între care este util ca introducere studiul lui Jacob Neusner din *Encyclopaedia Judaica: Decennial Book*, Jerusalem, Keter, 1982, p. 551, s.v. „Jewish Self-Hatred". Deși în principiu se limitează la un aspect specific, enunțat în subtitlu, cea mai solidă și mai elevată tratare a temei este Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore-Londra, The Johns Hopkins University Press, 1986. Datorez datele istorice pe care le menționez în text, precum și cîteva elemente ale prezentării pe care o fac urii evreiești de sine, acestei excelente monografii.

42. Date comunicate de Tamás Hofer, Directorul Muzeului Etnografic din Budapesta, în conferința sa „Living in Adversity: Some Continuities in Hungarian Self-Perception", 7 aprilie 1993, Center of Russian

and East European Studies, The University of Michigan, Ann Arbor.

43. Claude Karnoouh (*op. cit.*, p. 100) interpretează utilizarea de către tinerele naţionalisme a temelor mizerabilismului ca pe o deturnare, sau ca pe o pervertire a Luminilor sub presiunea constrîngerilor ideologice locale, care ducea la o reprezentare a poporului extrem de prielnică receptării ideilor herderiene.

44. György Csepeli, *Structures and Contents of Hungarian National Identity. Results of Political Socialization and Cultivation*, English text: Chris Tennant, Frankfurt/Main etc., Verlag Peter Lang, 1989. În colaborare cu R. Angelusz, Csepeli a publicat şi un articol foarte apropiat de tema noastră din acest text, pornind de la celebrul îndemn al regelui ungur Ştefan cel Sfînt către supuşii săi de a-şi iubi şi respecta duşmanii, în care nu cred că greşesc dacă identific o rarisimă expresie a pedagogiei elitiste a stigmatului, apropiată desigur de viziunea creştină a omului păcătos: „Love Your Enemies and Bless Them That Curse You", în *Annales Universitatis Eötvös*, Budapesta, XVI, 1982, pp. 223-240.

45. Csepeli, *op. cit.*, p. 54.

46. *Ibidem*, pp. 57, 123 n. 35. Un mesaj ceva mai puţin stenic despre identitatea colectivă maghiară îl desprindem din A. Hankiss, „Foreigners and Foreign Countries in the Image Formation of Adolescent Children in Hungary", în *International Journal of Political Education*, 5, 4, 1982, pp. 319-338.

47. V. Bodo von Borries, *Geschichtslernen und Geschichtsbewusstsein. Empirische Erkundungen zu Erwerb und Gebrauch von Historie* (Stuttgart, 1988), *Geschichtsbewusstsein als Identitätsgewinn? Fachdidaktische Programmatik und Tatsachenforschung* (Hagen, 1990) precum şi volumul editat de el, Hans-Jürgen Pandel şi Jörn Rüsen, *Geschichtsbewusstsein empirisch*, Pfaffenweiler, 1991. De Jörn Rüsen, pe lîngă contribuţia la volumul coeditat, v. textele sale din Klaus Fröhlich, Theodor Heinrich Grütter, Jörn

Rüsen (eds.), *Geschichtskultur*, Pfaffenweiler, 1992, respectiv Klaus Füssmann, Theodor Heinrich Grütter, Jörn Rüsen (eds.), *Historische Faszination. Geschichtskultur heute*, Köln, 1992. Rüsen a inspirat teoretic mai toate aceste cercetări şi, din 1992, pregăteşte un grup de lucru pe tema „Historische Sinnbildung. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Struktur, Logik und Funktion des Geschichtsbewusstseins im interkulturellen Vergleich", care se va reuni la Universitatea Bielefeld în anul academic 1994-1995. În sfîrşit, aş recomanda şi metodologia istoriei orale, care, mai ales în versiunea sa germană (iniţiată de Lutz Niethammer), urmăreşte sistematic problemele identităţii naţionale.

48. Thierry de Saignes şi Nathan Wachtel, citaţi de Léon Poliakov în *Le Genre humain*, Paris, 21, 1990, p. 11.

49. Al. Zub, „Europenism şi francofilie", *Dacia literară*, Iaşi, IV (serie nouă), 4 (11), 1993, pp. 3-5. În continuare, mai multe exemple istorice sînt luate de mine din acest articol şi din lungi conversaţii pe tema identităţii româneşti cu Al. Zub. Aş vrea să-i mulţumesc şi aici distinsului istoric pentru frecventele sugestii şi îndrumări oferite de-a lungul anilor, chiar şi atunci cînd opiniile noastre asupra unor subiecte de interes comun erau foarte diferite.

50. V. Catherine Durandin, *Révolution à la française ou à la russe. Polonais, Roumains et Russes au XIX-e siècle*, Paris, P.U.F., 1989, mai ales pp. 89-152, „Le bon disciple roumain: illusions et désillusions".

51. Durandin, *op. cit.*, p. 90.

52. În alte medii, desigur, situaţia era alta şi avea să se deterioreze şi mai mult după ridicarea naţionalismului românesc în Transilvania. Deja în 1837, scriind în franţuzeşte şi în intenţia străinătăţii, Kogălniceanu declara că vrea să corecteze imaginea românilor, afectată de propaganda ostilă a unor străini primiţi altminteri „en frères" – şi care formau „opinia Europei" (privirea Europei era deja preocupantă).

53. În *Istoria ideilor mele* (Torouţiu, IV), Xenopol mărturiseşte a fi scris *Les Principes fondamentaux de l'histoire* (Paris, 1899) în franţuzeşte din raţiuni care se pot invoca şi astăzi în unele domenii; între ele: „lipsa unei terminologii filosofice proprii româneşti"; activitatea complementară a fost traducerea ulterioară în româneşte, în „intenţia de a da în o limbă românească cît se poate de curată idei încă nerostite în această limbă, ferindu-mă cît puteam de neologisme, fără însă a merge prea departe în înlăturarea lor" (*op. cit.*, p. 407).

54. V. *supra*, „Cuvintele şi lumea".

55. Pentru înţelegerea procesului, v. Sorin Alexandrescu, „*Junimea*: discours politique et discours culturel", în Ioan P. Couliano (ed.), *Libra*, Groningen, 1983, pp. 59-76. Pentru un tablou critic al ridicării inteligheniţiei româneşti, v. Sorin Antohi, *Le Sacre du discours. L'Intelligentsia roumaine au XIX-e siècle: origines, crises, installation*, memoriu de D.E.A. la Ecole des Hautes Etudes de Sciences Sociales, Paris, 1991, sub conducerea lui Alain Besançon.

56. V. Katherine Verdery, *op. cit.*, mai ales capitolul „Protochronists and Westernizers".

57. Străinii par însă mai sensibili la lecţia occidentalizanţilor. Este firesc: pe aceştia îi înţeleg mai bine (din motive lingvistice şi cultural-ideologice), pe aceştia îi şi întîlnesc mai frecvent în situaţii de comunicare normale. Astfel că mă întreb dacă nu cumva sursele unor imagini despre România şi români sînt indigene. „Nous sommes ici aux portes de l'Orient, où tout est pris à la légère", celebra frază rostită de gazdele lui Poincaré, a devenit un fel de deviză naţională şi cred că e una din proiecţiile exterioare ale identităţii noastre care au circulat cel mai mult. Miron Radu Paraschivescu înregistra că un francez exclamase că România ar fi „le pays du pseudo" – oare nu ne aminteşte asta de teoria „formelor fără fond", altă parolă a occidentalizanţilor, poate cea mai puţin contestată şi cea mai răspîndită, datorită centralităţii simbolice a culturii, în special a criticii literare, la noi

(fenomen excelent argumentat de Virgil Nemoianu)? Chiar viziunea lui Keyserling despre români (*Das Spektrum Europas*), extrem de populară în mediile noastre cultivate în anii '30, seamănă izbitor cu resurecţia mitului misiunii noastre imperiale bizantine (iniţiată de Iorga în articolele din 1913-1914, sintetizată de el în 1935, în *Byzance après Byzance*, iar între timp ajunsă, pe filiera Radu Dragnea şi Nichifor Crainic, delir politic): românii, scrie analistul spectral al continentului, au misiunea de a relansa bizantinismul; ei au *esprit* în sens francez, fiindcă acesta se găsise înainte nu la Roma, ci la Atena, apoi la Constantinopol; biserica e „vie", ţărănimea e „substanţial sănătoasă" etc. Chiar măgulitoarele clişee ale „Belgiei Orientului" şi „Micului Paris" par inspirate de români, oarecum în maniera în care Ceaadaev îl inspirase pe marchizul de Custine.

58. Populismul nostru este tîrziu, iar prima sa expresie preponderent politică, poporanismul, nu a fost mai influentă decît expresia preponderent literară, sămănătorismul. Absenţa unui echivalent semnificativ al narodnicismului e la fel de remarcabilă în istoria noastră ca şi inexistenţa fundamentalismelor – care sînt totuşi un răspuns standard al societăţilor arhaice la modernizare (a se vedea societăţile islamice, ori istoria catolicismului latino-american). V. conceptul de „prepopulism" (p. 96) şi definiţia populismului (p. 111) la Claude Karnoouh, *op. cit.* Jochen Schmidt a scris o carte foarte serioasă despre populismul nostru de la graniţa secolelor XIX-XX, în care, din păcate, nu se insistă suficient asupra rolului său relativ marginal: *Populismus oder Marxismus. Zur Ideengeschichte der radikalen Inteligenz Rumäniens, 1875-1915*, Tübingen, Verlag der Tübinger Gesellschaft, 1992.

59. E interesant cum Opoziţia a trebuit să abandoneze – din păcate, foarte, dacă nu cumva prea, tîrziu – retorica stigmatizantă din decembrie 1989-ianuarie 1990, încercînd să integreze şi unele elemente mai pozitive. Am discutat slăbiciunea intelectuală şi contraproductivitatea politică a metaforelor maladiei

naţionale într-un scurt eseu, „România, boală grea...", difuzat la Radio Europa Liberă şi tipărit în *22*, IV, 38, 29 septembrie-5 octombrie 1993, p. 12. Medicalizarea identităţii naţionale, sau a unor trăsături şi discursuri au făcut o adevărată epocă în cultura noastră, mai ales după ce discipolii lui Noica au extins paradigma sa („maladiile spiritului şi ale culturii", „patologia") la ansamblul societăţii româneşti post-comuniste – Gabriel Liiceanu fiind cel mai insistent în acest sens, începînd cu fulminantul său *Apel către lichele*. Maladia are avantajul de a fi un model comod, fiindcă numai într-o formă extremă a acestei retorici pacientul este culpabilizat, iar boala devine o expresie a crizei morale. De regulă, bolnavul nu e ţinut responsabil pentru boala sa: aceasta e o invazie nedorită. Deşi comunismul părea satisfăcător explicat astfel (şi scuzat, spre pacea sufletească generală), ca şi în modelele „orwelliene" ale totalitarismului (Brzezinski, Hannah Arendt), pînă la urmă imaginea naţiunii ca sanatoriu postcomunist nu a fost acceptată, mai întîi de „bolnavii cronici" şi „marii mutilaţi", apoi chiar de persoanele cu sechele. În critica literară, cu ecouri în întreaga noastră cultură, a făcut carieră noţiunea medicală de „complex", împrumutată totuşi vocabularului freudian – deci o variantă *soft* a medicalizării (ambele, am văzut, s-au folosit mult în autoanalizele intelectualilor evrei, după 1880). Cea mai bună lucrare în acest spirit este cea dată de Mircea Martin: *G. Călinescu şi „complexele" literaturii române*, Bucureşti, Editura Albatros, 1981.

60. Teza e a lui Ernest Gellner (*cf. Nations and Nationalism*, Oxford, 1983); o dezvoltare foarte interesantă se datorează eminentului A.D. Smith, în cartea sa *Theories of Nationalism*, LXI[nd] edn., Londra, 1983, pp. 133-150. Smith şi Gellner depăşesc, aşa cum s-a întîmplat şi în literatura comparată, simplul „izvorism", acceptînd că nu doar „emiţătorul" e important şi creativ, ci şi „receptorul".

61. Pentru „dubla socializare" a elitelor/intelighenţiilor, v. A.D. Smith, *op. cit.*, pp. 237-238.

62. V. Djalâl Al-e Ahmad, *L'Occidentalite*, Paris, l'Harmattan, 1988. Autorul a trăit între 1923 şi 1969.
63. Pentru trimiterile din text, *JF* este sigla pentru *Jurnal filosofic*, Bucureşti, Publicom, 1944; *PSR* – *Pagini despre sufletul românesc* (1944), Bucureşti, Humanitas, 1991.
64. „Ispite", nu modele, în sensul lui Mircea Vulcănescu din conferinţa sa ţinută în martie 1941, „Ispita dacică": tendinţe de a te depăşi, de a ieşi din tine pentru a te întregi prin adaosul unei realităţi din afară, care te subjugă şi în care recunoşti parcă o identitate formativă primordială, un fel de întoarcere la izvoare, la echilibrul zărilor iniţiale pe care le tulbură elementul de peisaj sufletesc" (*R.I.T.L.*, Bucureşti, 3-4, 1987, p. 13). Cu prilejul acestei referinţe la Vulcănescu, sînt tentat să imaginez un scenariu care îi leagă pe Cioran, Noica şi pe tragicul lor prieten: se ştie că Vulcănescu i-a dedicat lui Cioran *Dimensiunea...*: Cioran i-a replicat într-o scrisoare că „dacă evenimentele n-ar fi aşa cum sînt, şi eu n-aş fi buimăcit de ele, m-aş apuca să scriu complementarul *negativ* al acelei superbe *Dimensiuni*, în umbra căreia puţinătatea mea se desfată, neînstare să reziste măgulirii. Cum aş putea asista pasiv la o dedicaţie înscrisă sub cea mai substanţială tîlcuire a întîmplării valahe? Dacă răul din mine va fi o dată atît de lucid pe cît a fost binele în tine, mă voi sforţa să întunec puţin icoana Mioriţei, să vorbesc şi de gălbeaza ei", (citat de Tania Radu, în „Revenirea lui Mircea Vulcănescu", în *Litere, arte, idei*, supliment *Cotidianul*, 18 mai 1992, p. 2). E ca un joc de umanişti, cu *clins d'oeil* şi roluri prestabilite; poate că Vulcănescu însuşi, care scria o apologie filozofică a românităţii, nu făcea decît să îi opună pesimistului Cioran contrariul riguros al tezelor sale. Pe de altă parte, Noica a practicat ambele discursuri – cel pozitiv şi cel negativ – asupra identităţii româneşti, începînd cioranian şi sfîrşind, după o etapă vulcănesciană, în xenofobia şi resentimentul „Scrisorii către un tînăr occidental".

65. Provincialismul lui Noica este analizat de Karnoouh (mai ales, p. 229, *op. cit.*). De văzut întregul subcapitol despre Noica din cartea lui Karnoouh, poate cele mai bune pagini scrise pînă azi despre filozoful român ca filozof, nu ca figură culturală şi personaj. Pentru context, v. subcapitolul despre Blaga, chiar întreg capitolul cinci, „Comment devenir moderne?". În bibliografia studiilor româneşti, aceste pagini sînt de o rară precizie şi profunzime.
66. Pentru elaborarea cognitivă a stigmatului, v. volumul colectiv citat complet la nota 16, *The Dilemma of Difference*, capitolul 6: Jennifer Crocker and Neil Lutsky, „Stigma and the Dynamics of Social Cognition". Lucrarea clasică privind compararea socială este L. Festinger, „A Theory of Social Comparison Processes", în *Human Relations*, 7, 1954, pp. 117-140.
67. H.R. Patapievici a dat o formulă memorabilă (ca multe din ideile şi formulările acestui autor, principala revelaţie intelectuală din România postcomunistă) recăderii idealiştilor în stigmatul tribal după clarificarea „revoluţiei" din 1989: „Poporul meu şi cu mine", în *22*, IV, 23, 17-23 iunie 1993, p. 4.

Tacîmuri inutile. O scrisoare

Grele cortine de ceţuri fosforescente lucesc peste istoriile şi geografiile noastre imaginare, amăgindu-ne cu spectrul hipnotic, vădit arar, al salvării intelectuale. Ne grăbim să vedem, cu o tristă frenezie abia strivită sub balastul inerţiei şi prejudecăţilor, cîte o certitudine în fiece nouă imagine divulgată de hazard, cinicul regizor al revelaţiilor noastre. Căutăm şi sîntem fericiţi să găsim cioburi răzleţe din oglinda magică în care bănuim, providenţial întrupat, absolutul. Ochii noştri, fixaţi într-un orizont instabil, arşi de febra disperării, află metonimii trucate, altele pentru fiecare privitor, ale unui întreg care n-a existat niciodată, care nu trebuia să existe decît ca paravan ocrotindu-ne (privîndu-ne?) de splendoarea magnetică a neantului. O gravură cu iole traversînd laguna onirică a Veneţiei, un condei cromat la Paris, o carte ieşită de sub teascurile Albionului: grăunţii de nisip care iscă perla mecanicului nostru delir compensator. Minunile de aiurea, clişeu al gîndirii nomazilor înghesuindu-se spre Apus, tot ne mai fascinează după lungi secole de sedentarism, după exerciţiul sistematic al circumspecţiei şi xenofobiei. Nimic nu pare să poată reprima această sete de a traversa un „continent de abulici", istovit între două isterii devastatoare, cea mai rea rămînînd întotdeauna la urmă, excedînd orice pesimism. Partea atlantă a Occidentului, izbăvită prin submersiune şi impusă prin subversiune, continuă să trăiască; înconjurate de haloul misterios al dezastrului purificator, spiritele şi

obiectele se întreţes, îşi transmută esenţele, compunînd un *puzzle* fascinant şi provocator, dincolo de care ne încăpăţînăm a nu zări vidul sau substitutele sale – identitatea, monotonia.

E de ajuns capătul unui fir – aici crezi mereu că Ariadna cooperează, că angajarea în labirint e o datorie, iar ieşirea din el un capriciu, ţinta conţînd mai mult decît rătăcirile către ea – pentru a începe, cu laborioasă cecitate, să cauţi ghemul. Condamnat la condiţia de intelectual, te prăbuşeşti în abisurile speranţei, visînd la formula care să-ţi deschisă porţile ce păstrează încă ecoul bătăii popoarelor hirsute alungate *în* istorie. Graba ta este aceea de a părăsi intemporalul mascat în continuu prezent, ambiţia ta e aceea de a evada din mineral, din imuabil. Ţi se pare că dincolo de ceţuri te aşteaptă acţiunea, te-ai săturat de regimul marginalizator al purelor virtualităţi, al proiectelor de înfrîngeri. Ce paradoxală atracţie pentru rezistenţa ta la schimbare, pentru refugiul tău în fatalism şi pasivitate! Dintr-o dată arzi de nerăbdare să capeţi o calitate – cît de incertă – pe care s-o împarţi cu puţine modele prestigioase, pe care le admiri chiar şi atunci cînd le ferăstruieşti neiertător soclurile. Caricatură sinistră a vocaţiei lor naturale de cărturari, viaţa ta e o nesfîrşită agonie, în care plăteşti orice cuvînt cu un spasm, orice gînd cu o cazně, neputincios în faţa a ceea ce nu te poţi împăca să numeşti destin. Rîsul tău tulbură, cu hohote nebuneşti, calmul tranchilizant al pustiului, zîmbetul tău nu e altceva decît rictus, strigătul tău se stinge în vană bolboroseală iute canalizabilă, mîna îţi cade inertă, grohăitul gloatelor şi cîntecul otrăvitor al păstorului se contopesc în teribil şi scîrbavnic prohod. Ştii bine: „quand les débiles sont légion, ils vous charment, ils vous écrasent...".

Există un pionier al elanului nostru înspre istorie, dacă ştim să vedem în aceasta „nostalgie de l'espace

et horreur du chez soi, rêve vagabond et besoin de mourir au loin...". Am să-ţi spun povestea eşecului său, de care vom fi rîs amîndoi vreodată. Ia aminte:

În ziua de 8 ianuarie 1543, Conradus Goclenius îi scria din Louvain lui Nicolaus Olahus, printre altele: „Cei buni ajung mai degrabă la ospeţele celor buni..." (citez, ca şi mai încolo, după Nicolaus Olahus, *Corespondenţă cu umanişti batavi şi flamanzi*, Minerva, 1974). Nici nu ştia umanistul din Ţările de Jos ce bine nimerea – în plin! – cu această remarcă, răsucind în inima confratelui său de la Porţile Orientului (te întreb: la ele nu bate nimeni?) un pumnal mai vechi: trecuseră cam patru ani de cînd Olahus se pregătea pentru un asemenea ospăţ. Ba chiar, lucru cu adevărat foarte trist, banchetul/*symposion*-ul avea loc seară de seară, cînd mai aproape, cînd mai departe – după cum călătorea invitatul –, *fata morgana* agitată ispititor de preaînţeleptul Erasmus (azi în Rotterdam, mîine şi poimîine în Freiburgul din Breisgau pe unde avea a hălădui, după amar de ani, Heidegger). Tacîmurile de aur aşteptau neatinse, jilţul scăpa de apăsarea ungro-vlahului, iar ceilalţi meseni îşi vedeau cu seninătate de ale lor, deşertînd cupele cu vin de Burgundia, înfulecînd avan bucatele îmbelşugate şi, ceea ce era mai frustrant pentru (ghici) cine (?) nu venea la cină, se împărtăşeau din învăţătura fără margini a falsului encomiast al nebuniei. Prăpastia culturală culpabilizatoare, decalajul în curs de dezvoltare? Se adînceau.

Olahus îi scrisese absolut din senin lui Erasmus, clamîndu-şi – nu fără o patetică etichetă măgulitoare, dorinţa de a fi acceptat de acesta printre prietenii săi – chiar gajul, chiar încredinţarea complice de care spuneam că intelectualul valah are nevoie pentru a exista. Ciudata – mai ales astăzi, cînd generozitatea s-a perimat pe deplin în contextul relaţiilor est-vestice – corespondenţă nu s-a oprit

aici, fiindcă Erasmus a răspuns favorabil, „a venit în întîmpinarea" visului candid plămădit în pustă. Pe dată, regina Maria a Ungariei îi trimite în dar un pocal de aur, semn de preţuire şi de subtil mecenat – observ în treacăt că iar încep să-ţi vorbesc de lucruri „care nu sînt" –, după care, prin curierul Quirinus, proaspătul amic de la Soare-Răsare adaugă o lingură şi o furculiţă: „ca să-ţi aminteşti de mine ori de cîte ori prînzeşti şi cinezi" – cum scrie Olahus din Augsburg la 21 septembrie 1530 (*op. cit.*, p. 94). Replica lui Erasmus (din Freiburg, la 9 octombrie 1539) e încurajatoare: „...mi-au făcut plăcere lingura şi furculiţa, pe care le-ai trimis, desigur, cu gîndul că-l voi avea astfel comesean pe dragul meu Nicolaus şi că voi putea spune totdeauna dragilor mei prieteni: acesta este iubitul meu Olahus, cîtă vreme soarta ne va refuza bucuria de a convieţui" (*op. cit.*, p. 95). Deci Erasmus nu se serveşte personal de tacîmurile primite, ci, ca unul care ţinea la mare preţ prietenia, încropeşte un altar – laicizat – al sublimului sentiment. Ceea ce era desigur mai mult decît ar fi putut spera Olahus, atît de abil – scopul nobil scuză mijloacele! – insinuat în refectoriul erasmian şi în reflectorul european („Spune-mi cu cine te însoţeşti, ca să-ţi spun cine eşti", proverb descoperit şi în alte limbi). De la distanţă, cu mănuşi pe mîinile curate, fără a se erija/deghiza – pe temeiul creării de avantaje materiale – în comanditar, muză inspiratoare, cenzură transcendentă, înger gardian sau C.T.C.-ist de cooperativă, Olahus îşi făcea simţită prezenţa – prin absenţă! – într-o elită a spiritelor europene.

Zadarnic aş încerca eu, lecturînd parabolic propria-mi istorisire, să desprind oarece concluzii optimist pilduitoare: „iată-ne, putem zice, sincronizaţi cu Oropa eucronică, dacă nu, judecînd după unele indicii, chiar înaintea ei!" e o lungă şi patriotică exclamaţie, dar ce putem face dacă e falsă? Nu

schimbul de scrisori și trimiterea tacîmurilor importă, ci eventualul *complex Olahus* care s-ar putea întrezări: absența valahă de la cina inițiatică (totemică?) nu s-a transformat cu vremea într-o inhibiție esențială a dialogului cu alteritatea apuseană? Nu cumva găsim urmele acestei inhibiții în chiar zilele noastre, cînd cei mai norocoși răscolesc ruinurile ospățului de la care am absentat (motivat?), dar nu pot spune cu toată gura urmașilor gurmanzilor filozofi: „mon semblable, mon frère"? (Cît despre aceia...). „Ce-au voit acel Apus?" nu e numai o întrebare conjuncturală. S-ar putea să trădeze și o vinovată invaliditate, cu atît mai penibil dezvelită cu cît încercăm să tragem peste ea cețurile tremurătoare ale izolării, ale fatalei noastre intoleranțe.

Povestea îmi pare că se mai aude și azi, îngînată confuz de valurile refluxului care te poartă și pe tine spre *afara* istoriei, într-un univers paralel și remineralizat; fii fără grijă, nu poți lăsa urme: faleza e joasă, digurile sînt slabe. Mîinile îți sînt goale. Atîrnă, rezumat al evoluției, pe lîngă trup. Nu-ți rămîne decît decența tăcerii, curajul de a nu-ți degonfla – grafoman irosind viciul în fleacuri și ocolișuri – ce ți-a rămas neatins de cancerul supraviețuirii prin regresiune în animalitate (*zoon politikon*, deci: albină, termită, utopian). Deriva te duce cu sine, după știutul lavaj, pentru mulți și de multă vreme superfluu, înapoi în apatica hoardă care somnolează în lesă.

Sub arcadele precare ale refectoriului săpat de crivățul demolator al timpurilor viitoare ce ne agresează deja, tacîmurile de aur luminează deșertul. Bucatele s-au sfîrșit, vinurile sînt stricate de amărăciune, convivii au dezertat. E timpul să-mi închei și eu scrisoarea... S-a făcut prea tîrziu.

(1983)

Index nominum

H

N

O

P

Cuprins

În colecţia PLURAL
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*
2. Lev Şestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea şi mişcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistenţa miturilor: Cazul Mişcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului şi alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignaţiu de Loyola – *Exerciţii spirituale*
13. * * * – *Testamentum Domini* (ediţie bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică şi cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie şi memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naţionalişti, antinaţionalişti... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluţia ca eşec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfîrşiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. – *Fenomenologie şi teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om ?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitaţii Eutherpei. 8 Serate TV*

36. A. Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Duşmanii noştri cei iubiţi. Mici cronici din Europa Răsăriteană şi de prin alte părţi*
38. Cristian Bădiliţă (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Şi a fost seară, şi a fost dimineaţă*
40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică ?*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identităţii*
42. * * * – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*
46. Dan Pavel – *Cine, ce şi de ce ?*
47. Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*
48. Andrei Cornea – *Penumbra*
49. Iosif Sava – *Muzica şi spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50. Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliţă – *Călugărul şi moartea*
52. * * * – *Convorbiri cu Schopenhauer*
53. Dan Pavel – *Leviathanul bizantin*
54. Sorin Antohi – *Civitas imaginalis*

În pregătire:

Jean Delumeau – *A linişti şi a proteja*
Adriana Babeţi – *Despre arme şi litere*
Jacques Derrida – *Fantomele lui Marx*
Emmanuel Levinas – *Totalitate şi infinit*
Pavel Florenski – *Stîlpul şi temelia adevărului*

Bun de tipar: februarie 1999. Apărut: 1999
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266 6600, Iaşi • Tel. & Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41.11; (032) 21.74.40 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7; Tel.: (01) 313.89.78; E-mail: polirom@dnt.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iaşi
Calea Chişinăului nr. 32
Tel.: (032) 230323; Fax: (032) 230485

38.000 lei

POLIROM

IDEI CONTEMPORANE

„Dincolo de particularitățile stilistice, metodologice și de strategie culturală, întreprinderea mea are o componentă polemică: deconstrucția discursului istoriografic oficios, care combină laxismul epistemologic, lipsa de relativism (eufemizez în continuare!) și cele mai penibile tezisme, într-o vulgata cu veleități etnopedagogice, ideologice, chiar politice. Discutînd fragmente de spațiu și timp, mă țin departe de fantasmele continuității, atît de tenace în metatextul hegemonic al cîmpului nostru cultural; căutînd sistematic referințele externe ale dezvoltărilor autohtone, ies din închiderea metafizicii noastre etnonaționale; cultivînd distanțarea, chiar ironia, evit transformarea empatiei în festivă efuziune emoțională cu obiectele de studiu; refuzînd postulatele implicite, *les points aveugles* ale culturii noastre, ca și determinismele reducționiste, încerc să reabilitez hazardul, neprevăzutul și misterul."

(Sorin Antohi)

Pe copertă: Giorgio de Chirico, *Le Vaticinateur* (detaliu), 1915, ulei pe pînză,



EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-181-7